



مركز دراسات الوحدة العربية

تجمع الباحثات اللبنانيات

النساء العربيات في العشرينيات
حضوراً وهوية

أميرة سنبل
أميمة أبو بكر
إنعام كجه جي
أنيسة الأمين مرعي
بيان نويهض الحوت
ثريا التركي
جين سعيد المقدسي
دلندة الأرقش
سحر صبحي عبد الحكيم
شيخة أحمد السنان
عفاف لطفي السيد مارسوه
فاطمة الزهراء قشي
ليلى هدسون
ماري الياس
ميرفت حاتم
نازك سابا يارد
نهاد صليحة
نهوند القادري
نهى بيومي
هالة كمال
هدى الصدة
وجيه كوثراني
وطفاء حمادي هاشم
يوسف معوض

هذا الكتاب

يُشكل عقد العشرينيات من القرن المنصرم مرحلة ذات طابع استثنائي في التاريخ العربي الحديث عموماً، وتاريخ النساء العربيات خصوصاً. ورغم الأهمية المفصلية لتلك المرحلة فإن دراستها بصورة وافية تأخرت زمنياً. يتضمن هذا الكتاب أعمال مؤتمر علمي مهم عقده «تجمع الباحثات اللبنانيات» وكرّس لبحث تلك الفترة، انطلاقاً من أعمال النساء وأوضاعهنّ بالذات، حيث تبلورت الكتابات النسائية الأدبية والفكرية، وطرحت قضية المرأة بإلحاح.

لقد كانت العشرينيات هي مرحلة تأسيس بالنسبة إلى الوعي الوطني، ووعي المرأة بقضيتها الاجتماعية.

وتبين الدراسات المنشورة في هذا الكتاب أن الحداثة الغربية لم تكن دائماً في صالح النساء.. وأن وضع النساء ازداد سوءاً في ظل الاستعمار الأوروبي، وبعد تشكُّل نظام الدولة الحديثة ووضع دساتيرها تحت تأثير الرعاية الأجنبية.. كما أظهرت هذه الدراسات صورة جديدة للمرأة العربية، تفيد انتماءهن العضوي إلى مجتمعاتهن، وسعيهن الدؤوب إلى التحرر السياسي والاجتماعي وتحديث السلوكيات والأفكار.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٢٣ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-352-2



النساء العربيات في العشرينيات
حضوراً وهوية



مركز دراسات الوحدة العربية





النساء العربيات في العشرينيات

حضوراً وهوية

أميرة سنبل
أميمة أبو بكر
إنعام كجه جي
أنيسة الأمين مرعي
بيان نويهض الحوت
ثريا التركي
جين سعيد المقدسي
دلندة الأرقش

سحر صبحي عبد الحكيم
شيخة أحمد السنان
عفاف لطفي السيد مارسوه
فاطمة الزهراء قشي
ليلى هدسون
ماري الياس
ميرفت حاتم
نازك سابا يارد

نهاد صليحة
نهوند القادري
نهى بيومي
هالة كمال
هدى الصدة
وجيه كوثراني
وطفاء حمادي هاشم
يوسف معوض

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
النساء العربيات في العشرينيات حضوراً وهوية / أميرة سنبل... [وآخ.].
٥٧٤ ص.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-352-2
١. المرأة العربية ـ القرن العشرون. أ. سنبل، أميرة.
305.42

العنوان بالإنكليزية

Arab Women in the Nineteen - Twenties
Presence and Identitiy

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

تجمع الباحثات اللبنانيات

لبنان ـ بيروت ـ الصنائع ـ مركز توفيق طبارة الاجتماعي
ص. ب ٥٣٧٥/ ١٣٣
تلفون + فاكس: ٧٣٩٧٢٦ ـ ٠١
e-mail: bahithat@cyberia.net.lb

الطبعة الأولى: المركز الثقافي العربي
بيروت، ٢٠٠٣
الطبعة الثانية: مركز دراسات الوحدة العربية
بيروت، أيلول/سبتمبر ٢٠١٠

المحتويـــات

القسم الثاني
خطاب المرأة باللغة الفرنسية

القسم الثالث
كتابة الذات وتمثلاتها

القسم الرابع
قراءة في الخطاب الديني والعلمي

القسم الخامس
التشريعات والقانون

القسم السادس
تجارب سياسية نضالية

القسم السابع
النساء وحوار الثقافات: المشابهة والاختلاف

القسم الثامن
الفنانة بين الذات والهوية الاجتماعية

القسم التاسع
العمارة والأزياء وأنماط العيش

تمهيد

إن ما دفعنا على إعادة نشر هذا الكتاب أن طبعته الأولى نفدت، ولا شك أنها نفدت لأن الموضوع الذي تناولته الدراسات كان موضوعاً مهماً، إلى جانب كونه لا يزال جديداً، إذ لم يلتفت الباحثون إلى دراسة حركة النساء العربيات الاجتماعية والسياسية والفنية، ولم ينظروا إلا لماماً في خطاباتهن المتعلقة بقضايا مجتمعاتهن الأساسية في فترة العشرينيّات من القرن العشرين. تلك المرحلة المهمة التي تلت الحرب العالمية الأولى، وخروج العثمانيين من المنطقة العربية، ودخول الإمبراطوريات الحديثة البريطانية والفرنسية إليها، ونشوء الحركات الوطنية المناهضة للاستعمار. وهي أيضاً مرحلة تأسيسية للحداثة وللهويات الوطنية والاجتماعية، ولتجدد الذهنيات والمناهج، ولا سيما تلك المتعلقة بالنساء وقضاياهن.

الدراسات الواردة في هذا الكتاب تعود إلى أعمال مؤتمر «النساء العربيات في العشرينات: حضوراً وهوية»، الذي نظمه تجمع الباحثات اللبنانيات، وعقد في الجامعة الأميركية في بيروت ٢٠٠١. ولا تقتصر هذه الدراسات على بلد عربي واحد، إنما تناولت أوضاع النساء في مختلف البلاد العربية، ما منح القارئ رؤية أكثر شمولية عنها مع إمكانية ملاحظة الفروق بينها. كما ركزت الأبحاث على الإطار التاريخي لأوضاع النساء العربيات في العشرينيّات، وألمّت بمختلف مظاهر حيواتهن في تلك الحقبة التجديدية: من أزيائهن وبيوتهن، إلى الطبقة الاجتماعية التي ينتمين إليها، ثم سيرهن، نشاطاتهن وفنونهن، كفاحهن لإثبات ذاتهن، وحقهن بالعلم والعمل والسفور. هذا، إلى جانب وعيهن أحوال بلادهن السياسية واشتراكهن في مقاومة الاحتلال أو الانتداب، بالفعل أو بالقلم. وهذه جميعاً قضايا لا تزال ماثلة أمامنا في عالمنا العربي بأوجه وصيغ مختلفة.

كذلك حاولت هذه الدراسات أن تصحح بعض الأفكار المسبقة والأحكام الشائعة عن النساء، مستندة في ذلك إلى مصادر موثوق بها. إذ جددت هذه الأبحاث في استكشاف مصادر جديدة للتوثيق عن النساء نذكر منها الصحافة، الرواية، السيرة، المسرح، الرقص، الأزياء، عقود الزواج والتوريث. . إلخ.

ونرى أخيراً، أن هذا الكتاب، يشكل مصدراً مهماً لتأريخ الحركة النسائية العربية، وكذلك تأريخ خطابات النساء وتجاربهن ومواضيع اهتماماتهن الخاصة والعامة، خصوصاً أنه وضعهن في إطارهن الثقافي الاجتماعي استناداً إلى البحث الرصين والإسنادي بعيداً من المبالغة والتبجيل. إن الكثير يمكن تعلمه من البحث التاريخي الأنثروبولوجي في جذور ظاهرة بروز النساء العربيات في العشرينيّات، ظاهرة تشكلت في مرحلة مقلقة في التطور السياسي والثقافي.

من أجل ذلك قرر تجمع الباحثات اللبنانيات ترجمة الدراسات الموجودة في هذا الكتاب إلى اللغة الإنكليزية، كي تصل إلى أكبر عدد ممكن من الباحثين والباحثات والقارئين والقارئات خارج العالم العربي.

لجنة تحرير الكتاب

جين سعيد المقدسي،

نازك سابا يارد،

نهى بيومي،

وطفاء حمادة

مقدمـــــة

من المعروف أن العالم بأسره شهد تغيرات مهمة جداً في المرحلة التي تلت الحرب العالمية الأولى؛ ففي الوطن العربي، وفي بعض الأقطار العربية تحديداً، شكّلت هذه المرحلة مفصلاً تأسيسياً للحداثة الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وفي بلاد الشام، انتهت سيطرة الإمبراطورية العثمانية على المنطقة واستُبدلت بالسيطرة البريطانية والفرنسية، وتم تقسيم بلاد الشام إلى كيانات جديدة، ما أدى إلى بروز هويات جديدة. وكانت «الثورة العربية» (١٩١٦) قد فشلت بسبب عدم التزام الدول الأوروبية بوعودها، وأُعلن وعد بلفور مع ما نتج عنه من تبعات وانعكاسات على المنطقة العربية ككل.

أما مصر وبلاد المغرب العربي، فبقيت تحت الاحتلال البريطاني أو الفرنسي، الأمر الذي أدى إلى الثورات والحركات التحريرية المناهضة للاحتلال. وفي شبه الجزيرة العربية، بدأ النفط يؤدي دوراً بارزاً في اقتصاد المنطقة. كما استجدت أوضاع اقتصادية أخرى في البلاد العربية أفرزت بدورها علاقات جديدة رسمية وخاصة بين الناس.

وفي هذه المرحلة، تشكلت الدولة الحديثة تحت السيطرة الأجنبية، كما وُضعت الدساتير تحت تأثير الرعاية الأوروبية. وبالرغم من المقاومة المستمرة للاستعمار الأوروبي، برزت بوضوح معالم أثر الاحتكاك الطويل بأوروبا وبحضارتها على بعض الدول العربية في شتى ميادين الحياة، وأفرزت تيارات فكرية وسياسية متبنية مشروع الحداثة كإطار ضروري لإصلاح المجتمع وتحريره. أما في المقابل، فقد برزت تيارات فكرية معاكسة، كجمعية الأخوان المسلمين التي تأسست في مصر عام ١٩٢٨. وهكذا شهدت المنطقة في هذه المرحلة غلياناً

فكرياً وثقافياً، وتحرّكات اجتماعية وسياسية نتج منها العديد من الأعمال الإبداعية والكتابات المهمة، كما أفرزت بعض التحولات في هندسة المدن والأماكن العامة والمنازل، وغيرت بعض خطوط الأزياء واللغات المستعملة والعلاقات الاجتماعية.

لكن هذه الفترة لم تدرس برأينا دراسةً وافية حتّى الآن، ولم تُبحث كافياً بتفاصيلها وانعكاساتها على تأسيس الحداثة العربية والوعي واللاوعي الفرديين والاجتماعيين في المجتمعات العربية.

ولكن لماذا قررنا دراسة هذه الفترة انطلاقاً من أعمال النساء وأوضاعهن بالذات؟

ما لا شكّ فيه أنّه كان للتحولات مجتمعة تأثير كبير في أوضاع النساء العربيات، إلا أن الدراسات التاريخية التي تتناول تلك الحقبة همّشتها؛ فكما قالت إحدى الباحثات في مؤتمرنا، درس المؤرخون زراعة البامية في العراق أكثر مما درسوا أوضاع المرأة العربية!

ومع هذا فإن ما لفت نظرنا في هذه المرحلة في بلاد الشام ومصر بالذات، هو تبلور الكتابات النسائية الأدبية والفكرية من كتب ومقالات وترجمات، وتعدّدها وانتشارها. كما تكاثرت الصالونات الأدبية، وبرزت ظاهرة المؤتمرات النسائية المحلية والعربية والدولية. ودخلت النساء للمرة الأولى حقل التعليم العالي، وازداد عدد المدارس المتخصصة بتعليم الفتيات. وتأسس عدد من الجمعيات النسائية في المدن والأرياف وتنوعت اهتماماتها. كما أُسس العديد من المجلات النسائية، وبرز حضور جديد للنساء في الحقول الفنية المتنوعة من غناء ورقص وتمثيل في المسرح والسينما، فيما تابعت النساء في بعض الدول العربية إسهامهن في النشاطات الاقتصادية التقليدية.

وفي هذه المرحلة أيضاً طُرحت قضايا المرأة بإلحاح من قبل بعض الكاتبات والكتاب في العديد من الدول العربية، ومنها تعليم الفتيات، وقوانين الأحوال الشخصية، ومسألة السفور والحجاب. وكان للنساء العربيات تحرّكات سياسية ملفتة، حيث شاركن في الحركات القومية المطالبة بالاستقلال وغيرها من المطالب، وعبرن عن آرائهن بشدة في القضايا الخاصة والوطنية.

هناك بعض الباحثات والباحثين العرب الذين لم يرغبوا في ولوج موضوع اسمه «الدراسات النسائية»، لأنهم يعتبرون تلك الدراسات تقسّم المجتمع تقسيماً

مصطنعاً وخطيراً، وهذه الدراسات برأيهم مبنية على تقليد غير مبرر لنموذج فكري غربي. أما نحن فكان بودّنا أن نتجاوز هذا الموقف السلبي من الدراسات عن النساء، وأن نتواصل مع دراسات الباحثين/الباحثات الذين عرفوا أهمية هذه الدراسات، ومن ثمّ فتح أفق هذه الأبحاث على منظار جديد مغاير، طارحين أفكاراً عدة. ثمّ إن هناك دراسات عن النساء العربيات يقوم بها باحثون في معاهد عديدة في جامعات عالمية. وإذا بقينا مكتفي الأيادي، ولم نشارك في هذه الدراسات، سيُكتب تاريخنا من دون مداخلاتنا، وسيصبح غيرنا راوي حكايتنا. ونطرح السؤال عما إذا كانت هناك فائدة واضحة للدراسات النسائية في رأينا أن دراسة كتابات النساء وسيرهن تبرز بوضوح فروقات اجتماعية بين طبقات المجتمع، وبين ثقافات وقدرات مختلفة، وبالتالي تُسهم في خلق فهم أدق وأكثر حساسية للحياة العامة. ودراسة النساء معناها اللجوء إلى موضوعات جديدة، ومصادر غير تقليدية، أو إلى مصادر ربما تكون تقليدية لكن البحث فيها يكون من زاوية غير تقليدية. وهذا المنظور يفتح أمامنا آفاقاً جديدة تؤدي بدورها إلى فهم أعمق لمجتمعاتنا وتاريخنا. إن كشف أوضاع النساء في هذه المرحلة التي نعتبرها مؤسسة إلى حدّ ما لواقعنا الراهن، ولحداثتنا، سيسهم في تكوين معرفة جديدة عن هذا الواقع.

عدة أهداف أردنا بلوغها في هذا المؤتمر، ومن بينها معرفة أعمق عن رائداتنا وكاتباتنا وفناناتنا المعروفات، والتعرّف إلى وجوه أخرى كنا نجهلها من قبل. أردنا أن نتعلم عن حياة النساء العاديات، عن دراستهن، وعن مشاركتهن في الاقتصاد الوطني كما في الحركات التحررية في بلادنا، ودورهن في الثورات والحروب والنضالات الوطنية؛ وأردنا أن نفهم معاني التحولات في الأزياء والمنازل والمدن؛ كما أردنا أن نصنّف المصادر المناسبة للدراسات النسائية، ونذلّل العقبات التي يواجهها الباحث في هذا الميدان.

وأحد أهدافنا التي طمحنا إليها هو إثارة الوعي بأهمية إعادة نشر كتابات نسائية مغْفلة، وإعادة نشر كتابات نسائية منسية؛ فلا يجوز أن يكون لمذكرات هدى شعراوي ترجمة إنكليزية في مكتبات نيويورك ولندن، ولا وجود لها في اللغة العربية في مكتبات بيروت. ولا يجوز أن تكون كِتابات زينب فواز وعائشة التيمورية وغيرهما من كاتباتنا الكبيرات صعبة المنال، ومغيّبة عن المناهج المدرسية، وبالتالي عن الوعي العام.

ومن بعض الأسئلة التي طرحناها على أنفسنا: لماذا تكثّف العمل النسائي في هذه المرحلة بالذات في بعض البلدان العربية؟ هل هناك علاقة بين التغيرات المذكورة أعلاه وهذه الظاهرة؟ هل ترجمت هذه التغيرات إلى تحولات في ذهنية النساء وتوجهاتهن؟ كيف اختبرت النساء التغيرات في الهوية؟ ماذا كان تأثير هذه التغيرات على الحياة داخل الأسرة؟ كيف واجهت النساء التقلبات الاقتصادية؟ ما كانت ظروف الكتابة والنشر والعمل الفني التي عملن ضمنها؟ كيف كان إسهام النساء في الحياة السياسية بمختلف أوجهها؟ كيف كانت العلاقة بين النساء العربيات والسلطات المحلية؟ وكيف كانت العلاقة بينهن وبين الحركات النسائية/النسوية العالمية؟

إن دراسات أعمال المؤتمر التي أوردناها في هذا الكتاب تجيب عن بعض هذه الأسئلة وتطرح غيرها، وقد وجدنا أن معظم الأوراق تدور في عدة محاور اخترنا بعضها فقط للدلالة على غنى طروحاتها. وهذه ليست سوى خطوة أولى في سبيل إلقاء الضوء على بعض نساء العشرينيّات وبعض إشكاليات هذه الفترة؛ وغني عن القول إن هناك نساء عديدات وإشكاليات أخرى لم يتسنَّ التطرّق إليها.

١ ـ المصادر

إحدى الإشكاليات التي عولجت في معظم أوراق المؤتمر هي نوعية المصادر والمنهجيات الجديدة التي استُعْمِلت من أجل دراسة النساء كمجموعة مهمّشة في التاريخ الرسمي بشكل عام؛ فتشير بيان نويهض الحوت مثلاً، إلى شبه غياب النساء في المصادر الوثائقية وفي المؤلّفات التاريخية عن مرحلة الانتداب البريطاني عموماً والعشرينيّات خصوصاً.

ولهذا فإن إعادة قراءة مرحلة العشرينيّات من منظور نسوي وانطلاقاً من المنسي والمهمّش، تتطلب أدوات ومنهجيات جديدة لإعادة قراءة المصادر المعروفة أو للبحث عن مصادر جديدة. وتستمد معظم الأوراق شرعيتها العلمية في الحقل المعرفي من الإنتاج الذي يشهده علم التاريخ الاجتماعي، سواء في تجديد صياغة إشكالياته ومناهجه، أم في تنويع مصادر مواضيع دراسته، كما تذكر ورقة دلندا الأرقش. اعتمد عدد كبير من الأوراق على المذكرات، فنهاد صليحة، اعتمدت على مذكرات فاطمة سري، ونهى بيومي على مذكرات إفلين بسترس، ويوسف معوض على مذكرات مود فرج الله، وهالة كمال على مذكرات نبوية موسى، وماري إلياس على مذكرات بديعة مصابني ونجيب الريحاني، ووطفاء حمادي على

مذكرات فاطمة رشدي، وجين سعيد المقدسي على مذكرات هدى شعراوي. وتنوعت طريقة القراءة لتلك المذكرات، فنهاد صليحة مثلاً قرأت مذكرات فاطمة سري باعتبارها نصاً سردياً لا يمثّل الحقيقة بقدر ما يمثل «قراءة صاحبته للأحداث وتفسيرها له، وفق مجموعة من المفاهيم والفرضيات التي تؤطر القراءة وتتحكم في منظورها وتحدد ما يقال وما يجب السكوت عنه». أما هالة كمال في قراءتها للسيرة الذاتية لنبوية موسى، فشددت على أهمية قراءة السير الذاتية النسائية من حيث «موقع الكاتبة ومدى استخدامها سلطة الكتابة كوسيلة لتأكيد ذاتها». وتشير إلى ما يحمله عنوان السيرة الذاتية **تاريخي بقلمي**، من وعي تاريخي، مشكّلاً بذلك شكلاً من أشكال المقاومة الداعية لمحاولات التزييف والاستبعاد والتهميش في عمليات التأريخ.

تبنّت أوراق عديدة التاريخ الشفاهي كمصدر من أهم المصادر التاريخية المتاحة لإلقاء الضوء على بعض الجوانب المطموسة في التاريخ الاجتماعي بشكل عام؛ فاستعانت منيرة فخرو في دراستها لنساء البحرين في العشرينيّات بروايات نساء عاصرن تلك الفترة، كما استعانت نهاد صليحة بالتاريخ الشفاهي في رحلة البحث عن معلومات تفيدها في إكمال قصة فاطمة سري. وفي تناولها للسيرة الشفاهية لكوكب حفني ناصف، تطرقت هدى الصدة إلى كيفية قراءة نصّ السيرة الذاتية الشفاهية، واختارت قراءة السيرة تلك قراءة أدبية مركزة على العناصر النصيّة في السيرة، ومحاولة الوصول إلى بعض الاستنتاجات حول العلاقة بين تشكيل هوية الذات والخطابات السائدة في فترة تاريخية معينة.

كما حاولت بعض الأوراق استعمال كتابات النساء الأدبية منها والسياسية في محاولة للإجابة عن مواقفهن من مسائل وقضايا معينة؛ فحاولت أميمة أبو بكر وضع كتاب **شهيرات النساء** في العالم الإسلامي لقدرية حسين في سياق تاريخ العشرينيّات وظهور خطابات إسلامية حداثية تخص المرأة. وقرأت نازك سابا يارد كتابَي نظيرة زين الدين **السفور والحجاب** و**الفتاة والشيوخ** مبيّنة مواقف الكاتبة ليس فقط من قضية الحجاب ولكن من قضايا حقوق المرأة عامة، مظهرة بروز إشكاليات جديدة في هذه الحقبة.

وتطرقت ميرفت حاتم، إلى محاضرات مي زيادة عن عائشة تيمور ووردة اليازجي في العشرينيّات، مقترحة أن رؤية مي زيادة للعلاقة بين هاتين الشاعرتين ونمو القومية العربية تنبع في تاريخها الشخصي والقومي المتشابك الأطراف. أما

قراءة نهى بيومي لكتابات إفلين بسترس المختلفة، فتفيدنا عن تصورها الحافز لبنان السياسي والاجتماعي والثقافي.

وقد استندت ورقتان إلى سجلات المحاكم؛ فاستعملت أميرة سنبل سجلات المحاكم من العهود العثمانية الحديثة، مركزة على الأحوال الشخصية وقوانين الجنسية لكي تقيّم موضوع الإصلاحات المستحدثة في أوائل القرن العشرين في قوانين الأحوال الشخصية. كما استندت ليلى هدسون إلى وثائق في المحاكم الشرعية في دمشق لتحليل أشكال المعطيات الخاصة بالنساء المسلمات؛ فدراسة هذه المستندات تعطي فيضاً من المعطيات عن حياة النساء في تلك الفترة.

اعتمدت الأوراق على مصادر مختلفة لا تقتصر على كتب التاريخ فحسب، بل تشمل السير والمراجعة الأدبية والتاريخ الشفاهي والأغاني والخطاب التصوري والصحف والأزياء والمنازل وكتابات الرحّالة. واتبعت الأوراق قراءات ومنهجيات جديدة من منظور يأخذ بعين الاعتبار التشكل الثقافي الاجتماعي للجنوسة بهدف إعادة بناء المناخ الاجتماعي والفكري والثقافي خلال فترة العشرينيّات.

٢ ـ أشكال المقاومة

ما يميّز حركة النساء العربيات في هذه الفترة مقاومتهن لأوضاعهن الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وحتّى الدينية في بعض الأحيان. كان من أولوياتهن مقاومة الجهل الذي قيّدهن إذ شعرن أن العلم هو الخطوة الأولى لتحررهن. تبينّ ورقتا هالة كمال وهدى الصدة المقاومة الشديدة التي لقيتها، مثلاً، نبوية موسى وكوكب حفني ناصف حين أرادتا متابعة علومهما والعمل في المجال العام. وترينا كلّ من فاطمة قشي ومنيرة فخرو مدى معارضة المتشددين ورجال الدين في الجزائر والبحرين لعلم المرأة قبل أن تستطيع دخول المدارس. وفي العراق تنبئنا إنعام كجه جي أن المتزمتين شتموا الأسر التي أرسلت بناتها إلى المدرسة التي أسستها إدارة المعارف في بغداد عام ١٩٢٠، ووجهوا إلى البنات التهم الشائنة، بل رجموا بالحجارة المعلمات والتلميذات. ولكن، على الرغم من هذه المعارضة الشديدة، قاومت المرأة وانتصرت وبرز عدد كبير جداً من النساء الكاتبات والمعلمات والصحافيات والطبيبات؛ نساء أسسن مدارس وعلّمن فيها، كما تذكر ورقة بيان الحوت عن فلسطين، مثلاً. جوليا طعمة دمشقية وأمثالها أسسن الصحف في لبنان ومصر وفلسطين ثمّ في غيرها من البلدان، كما تفصّل مقالتا نهوند القادري وبيان الحوت، مثلاً. وإذ كان مجال العمل المأجور ضيقاً أمام المرأة،

تبيّن نهوند القادري وبيان الحوت، أن النساء المتعلمات من الطبقة الوسطى والثرية انصرفن في لبنان وفلسطين وغيرها من البلدان العربية إلى تأسيس الجمعيات الخيريّة. وبرزت كاتبات عنين بشؤون المرأة أمثال ملك حفني ناصف، مي زيادة، نظيرة زين الدين، وإيفلين بسترس. وكان لبعضهن صالونات أدبية، لعل أشهرها صالون مي زيادة الذي استقطب أشهر أقلام الأدب في عصرها. وتبيّن هالة كمال في تناولها السيرة الذاتية بقلم نبوية موسى أنّه يمكن «إدراج السيرة الذاتية النسائية تحت مفهوم أدب المقاومة لكونها تعبيراً عن صراعات بين قوى المجتمع الذكوري من ناحية، وبين ممارسات المقاومة النسائية من ناحية أخرى».

وإن كانت سيرة نبوية موسى الذاتية دليلاً على ما فرضه مجتمع العشرينيّات من تهميش وضغوط وقيود على المرأة التي أرادت أن تتعلم ثمّ أن تعمل في المجال العام، فإن هذه المقاومة لا تقاس بالمقاومة التي لقيتها الفنانات، لا من قبل المجتمع وحده، بل من قبل الأهل والمثقفين؛ مقاومة أدت إلى الاضطهاد في بعض الأحيان. وتؤكد مريم سماط في مذكراتها التي تناولتها وطفاء حمادي، أن الناس اعتبروا دور المسرح دور «خلاعة ومجانة ودعارة». فوطفاء حمادي ونهاد صليحة وماري الياس، عرضن في مقالاتهن لمجموعة من التحديات التي واجهتها فنانة العشرينيّات، تحديات مرتبطة بذاتها، بموروثها، بدينها، وطبعاً، بمجتمعها؛ فتبيّن وطفاء حمادي وماري الياس النظرة الدونية إلى هذه الفنانات من خلال تسميتهن ببنات الهوى أو «الأرتيست»؛ فبعد أن اغتُصبت بديعة مصابني طفلة، وعانت الفقر والاحتقار، وجدت في الرقص والغناء والتمثيل طريقتها في مقاومة ظروفها، بحسب ما تنقل ماري الياس من مذكرات بديعة. وتؤكد وطفاء حمادي أن هذا الرعيل الأوّل من الفنانات تمكن من تحدي الذات وسعى إلى تغيير صورة المرأة الفنانة في المجتمع، وقد ساعدت على ذلك الجمعيات النسائية التي دعت إلى تحرير المرأة، والصحف التي بدأت تشجع الفن والفنانين.

وكان الحجاب الذي فرضه المجتمع على النساء المسلمات بخاصة، إحدى المشكلات التي واجهتها المرأة. فكانت مقاومته والدعوة إلى السفور من القضايا التي شغلت أقلام العشرينيّات في مختلف البلاد العربية، وتداخلت بالمشكلات السياسية والوطنية ومناهضة الاستعمار؛ فالحجاب أصبح مرادفاً للقهر الشرقي في نظرة الغرب، بحسب ما تبيّن سحر صبحي. إلا أن قضية السفور والحجاب كانت القضية الأساسية التي شغلت نظيرة زين الدين، كما بيّنت مقالة نازك سابا يارد، فخصّتها بكتابين كاملين، مدافعة عن السفور واختلاط الجنسين مؤكّدة أن

الحجاب مظهر من المظاهر العديدة لاستبداد الرجل بالمرأة وتحكّمه بمصيرها.

أما في الجزائر، فتقول فاطمة قشي إن تحجيب النساء اعتبر علامة الهوية وترسيخاً للتفرقة بين المجتمع الأهلي المسلم والمستعمر المسيحي، ومقاومة لتسلل المستعمر الفرنسي وسط الأسرة. وفي تونس تقول دلندا الأرقش، إن قضية الحجاب تصدرت الأحداث في أواخر العشرينيّات. وهنا أيضاً نجد أن النخب العصرية من الوطنيين أنفسهم طالبوا بالحفاظ المرحلي على الحجاب على أنّه جزء من الذاتية الوطنية، فيما رأى المتحررون أن نزع الحجاب أصبح ضرورة تمليه مقتضيات التطور. أما جين سعيد المقدسي، فقد راجعت المصادر المعاصرة لمؤتمر روما ١٩٢٣، ولم تجد فيها أثراً للقصة التي شغلت الناس بعد ذلك، عن نزع هدى شعراوي حجابها أمام الجموع النسائية المحتشدة لملاقاتها بعد رجوعها من المؤتمر.

لم تتجلّ مقاومة نساء العشرينيّات في القضايا الاجتماعية والأخلاقية وحدها، وإنما ظهرت أيضاً في وعيهن السياسي وإحساسهن القومي ومقاومتهن للاحتلال. في لبنان تبيّن نهى بيومي، أن ايفلين بسترس كانت شديدة الإيمان بمبادئ الثورة الفرنسية، وتبنّيها قيم هذه الثورة جعلها تنتقد احتلال فرنسا للبنان، ولا تصمت على اغتصاب حقّ الشعب الفلسطيني في أرضه. وآمنت ايفلين المسيحية على غرار نظيرة زين الدين المسلمة الدرزية، أن فصل الدين عن الدولة هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة ومقاومة الانقسام الطائفي الذي عانى منه لبنان. أما مقاومة المرأة للاحتلال فكانت مباشرة حيناً، وغير مباشرة أحياناً أخرى؛ فميرفت حاتم وبيان الحوت وإنعام كجه جي وفاطمة القشي ونهى بيومي، أظهرن الدور الذي أدته المرأة في النضال السياسي ضدّ المحتل في مصر وفلسطين والعراق والجزائر ولبنان. وتذكر عفاف لطفي السيد مارسو كيف قامت نساء مصر سنة ١٩١٩، تشجع الشعب على التظاهر ضدّ الاحتلال ومقاطعة السلع البريطانية ونشر المنشورات الوطنية.

غير أنّه يمكن اعتبار الأعمال الاجتماعية وجهاً آخر من النضال السياسي؛ فَكُلّ عمل يهدف إلى خدمة الوطن وترقيته هو مقاومة سياسية. ولذلك كانت محاربة بسترس للتقاليد الشائنة كجرائم الشرف مقاومة سياسية؛ وكان امتهان كوكب حفني ناصف للطب شكلاً من أشكال الالتزام السياسي في مناهضة الإنكليز والرجعيين، كما تبيّن هدى الصدة؛ وكذلك عمل نبوية موسى كناظرة، لأنه هدّد الإنكليز بإحلال المصريات محل الناظرات الإنكليزيات، كما أوضحت

هالة كمال. وإذ اختارت أميمة أبو بكر قراءة كتاب قدرية حسين **شهيرات النساء**، فلكي تقاوم التنميط الثقافي لصورة المرأة الممنوعة من تولي الحكم.

يتضح من ذلك كلّه أن نساء العشرينيّات وعين كلّ ما في مجتمعاتهن من خلل اجتماعي واقتصادي وأخلاقي وسياسي، وتصدين له بالوسائل التي كانت في متناول أيديهن.

٣ ـ بين العام والخاص

وتظهر أشكال المقاومة هذه، علاقة المرأة بالحيزين العام والخاص، حيث تقوم بعض وجهات النظر على خلق متوازيات وثنائيات تضع المرأة في إطار الحيز الخاص (الذي يشار إليه مجازاً بإطار الأسرة والبيت)، بينما يحتل الرجل الحيز العام (الذي يشار إليه مجازاً بالعالم الخارجي) على حدّ قول هالة كمال. وإلى جانب محاولات تمجيد «الحيز الخاص» كان لا بدّ من التصدي لتحديات كثيرة ومتنوعة الأوجه والمستويات.

العشرينيّات هي مرحلة تأسيس بالنسبة إلى الوعي الوطني في العام، وقد انعكس على تشكل الوعي بقضايا خصوصية، مثل تحرر المرأة وانصرافها إلى الخاص انطلاقاً من شهادات حية لنساء عشن في تلك الحقبة. ركزت عليها دالندا الأرقش بالنسبة إلى الفتيات التونسيات مثلاً، مَن خرجن إلى المدارس ودخلن الحياة العامة. وهل كانت هذه الدعوة إلى التحرر مبادرة فردية منعزلة من نساء انحدرن من وسط حضري متطور ومتثاقف مع الحضارة المستوردة، أم أن ذلك كان حدثاً معلناً عن حركية أعمق وأشمل، كانت تلك المبادرات الأولى تنبئ بها؟

من سبل تحدّي الذات كانت كوكب حفني ناصف، كما وردت في دراسة هدى الصدة التي تجاوزت تحديات الذات والخاص وانتقلت إلى التحديات العامة عندما بدأت صراعاتها المتصلة ضدّ الاستعمار الإنكليزي في مصر. وكذلك الأمر بالنسبة إلى كتاب تاريخي لنبوية موسى، حيث بيّنت هالة كمال كفاح نبوية موسى وكفاح المرأة المصرية من أجل التعليم في العقود الأولى، وذلك في سياق عام معاد لتعليم الفتيات، سواء من قبل التيارات المحافظة أو على مستوى السلطة إبان الاستعمار البريطاني لمصر.

وفي نسق تحدي الذات برزت حركة الفنانة ودينامية هذه الحركة منذ خروجها من المنزل، وتخليها عن المكان المرسوم لها، إلى صعودها إلى الخشبة

وظهورها عليها. وتمت هذه التحديات في ظلّ موانع العام والتحريم الديني والرفض الاجتماعي للمسرح عموماً وللتمثيل خصوصاً، فكيف إذا كان التمثيل تقوم به امرأة كما فعلت مريم سماط وروز اليوسف وفاطمة رشدي في بحث وطفاء حمادي. وينطبق الأمر نفسه على «الأرتيست» بديعة مصابني التي تعرضت لحالة اغتصاب كانت بمثابة نقطة التحول والمنعطف في حياة هذه المرأة التي حاربها المجتمع والقوانين والقضاء، فأدت إلى تشرد العائلة، وخلقت علاقة شائكة مع الأم، وعززت الطموح الشخصي، كما بيّنت ورقة ماري الياس.

وعلاقة المرأة بالمرأة طرحتها مثلاً نهاد صليحة بشأن زواج الفنانة فاطمة سري من ابن هدى شعراوي الداعية لحقوق المرأة. وكان زواجاً عرفياً، ومن المعيقات لهذا الزواج هو هدى شعراوي التي أبعدت ابنها إلى الأرياف، وناضلت هذه الفنانة على المستوى الخاص للاعتراف بحقها الشرعي.

وثنائية العام والخاص تظهر في ما تظهر في الأزياء والعمارة؛ فهذه تعكس ذوق الفرد الخاص من جهة، إلا أنّها تعكس، في الوقت نفسه التيارات الاجتماعية والثقافية العامة في فترة معينة. يشير يوسف معوض مثلاً إلى تفرنج طبقة بيروتية معينة في لباسها، أما ورقة شيخة سنان مثلاً فبيّنت الفرق بين ملابس النساء في الحيّز الخاص، أي داخل البيت، وملابسها في الحيّز العام، أي خارجه.

وأهم من ذلك خطاب الحجاب والسفور في العشرينيّات. إن هذا الخطاب يظهر تشابك الأزياء بالهوية، وصراع الخاص والعام في فترة تغييرات جذرية؛ فورقة جين سعيد المقدسي تشير إلى دفاع هدى شعراوي عن الحجاب على أنه يمثل جزءاً من الزى الوطني المصري. وهذا ما أظهرته أيضاً ورقة فاطمة قشي.

٤ ـ القوانين

الأوراق التي عالجت قضية القوانين تبنّت وجهة النظر القائلة إن وضع النساء الشرعي ازداد سوءاً بعد أن تشكّل نظام الدولة الحديثة في مستهلّ القرن العشرين تحت السيطرة الأجنبية، ووضعت دساتيرها تحت تأثير هذه الرعاية الأجنبية.

في مصر تقارن عفاف لطفي السيد مارسو بين حقوق المرأة أيام المماليك وبينها في الفترة اللاحقة، أثناء حكم محمد علي والاحتلال البريطاني. أيام المماليك كان للمرأة حقّ الاشتراك مع الرجال في شراء الالتزامات وامتلاك الأراضي وجمع الضرائب عليها، وكانت المرأة تخوض ميادين التجارة والصناعة،

تشتري الحوانيت وتحصل على الوكالات. إلا أن وضعها تغيّر حين احتكر محمد علي ومَن بعده من الولاة الزراعة والتجارة، فسُدّت أبواب الرزق في وجه الرجال والنساء على السواء. وحين أسّس الوالي سلطة مركزية كانت الخدمة فيها مقصورة على الرجال، وألغى الوالي الالتزامات وأعطى بعض الأراضي الزراعية لحاشيته وأعضاء أسرته. ولذلك نجد أن النساء اللواتي ورثن بعض الأراضي الزراعية أعطين رجل العائلة حقّ التصرف بها في معظم الأحيان؛ فبينما دُوِّنت في سجلات محاكم القرن الثامن عشر أسماء نساء يمتلكن أراضي زراعية والتزامات، اختفت هذه الأسماء في القرن التاسع عشر. وزاد الطين بلة حين دخلت مصر المؤسسات الأوروبية كالبنوك وشركات التأمين والبورصات. فهذه لم تعترف في الغرب بحقوق المرأة القانونية، وبالتالي لم تعترف لها بها في مصر، بينما كانت المحاكم الشرعية تعترف لها بهذه الحقوق سابقاً.

كذلك كانت المرأة المصرية في القرن الثامن عشر تعرف حقوقها القانونية، ولا سيما حقوقها المادية والزوجية؛ فسجلات المحاكم تثبت لنا أن المرأة كانت تقاضي الرجل في المحاكم وتضع شروطاً في قسيمة الزواج منها، مثلاً، أن لها حقّ طلب الطلاق إذا تزوج زوجها امرأة أخرى؛ فالمحاكم الشرعية كانت تضمن حرية المرأة اجتماعياً وقانونياً.

أما أميرة سنبل، فتؤكد أن القوانين الحديثة في مصر قد بُنيت على الشريعة، إلا أنها تختلف جوهرياً عن القوانين التي حكمت العلاقة بين الرجل والمرأة والأسرة عموماً وطبقتها المحاكم قبل قوانين الإصلاح، والتي بُنيت هي أيضاً على الشريعة الإسلامية؛ ففي القوانين الجديدة تقوم الدولة بدور أبوي ومباشر في توجيه العلاقات الأسرية، فضلاً عن أن الفلسفة وراء هذه القوانين الجديدة يرجع تأصيلها إلى التقاليد القانونية المعمول بها في العالم الغربي؛ فبينما قامت الدولة باستحداث التعديلات الليبرالية في العلاقات الاقتصادية والسياسية وغيرها، قامت في الوقت نفسه بمد المظلة الدينية لتغطي جميع علاقات الجنوسة بدون استثناء، بما في ذلك ما لم تكن تغطيه من قبل. وتديين قوانين الجندرة الجديدة، أصبح أساساً لتهميش المرأة وحرمانها من حقوق الاختيار التي تمتعت بها من قبل؛ فتقارن أميرة سنبل بين النظام القانوني وتطبيقاته قبل قوانين الإصلاح، وبين التغييرات التي أدخلت عليه ابتداء من القرن التاسع عشر، لتظهر أن القوانين التي كانت تطبق قبل الإصلاح كانت أعدل بالنسبة إلى المرأة، أما القوانين الجديدة فتؤكد ازدياد سلطة الدولة والأب والأخ والعم، وانعدمت

حقوق كثيرة تمتعت بها المرأة قبل ظهور قوانين الأحوال الشخصية.

وحين عادت ليلى هدسون إلى محاكم القسّام في دمشق، اكتشفت أن وضع المرأة المسلمة قد ساء، خلافاً للتوقعات بأن بداية القرن العشرين سيحدث تحسناً في وضعها؛ ففيما يتعلق بالثروة وجدت أن حصة النساء من الثروة انخفضت بالنسبة إلى حصة الرجال. ووُجّهت إليها صفعة أخرى حين لم تعد الأملاك العقارية خاضعة لمحكمة القسّام العادية، وإنما لنظام تسجيل سندات الملكية في مؤسسات الدولة؛ فالعقار الذي توزّع بشكل أعدل في الفترة السابقة أخرجها نظام الطابو من صلاحية محكمة القسّام، ولم تعد النساء يحصلن على أملاكهن بقرار من المحاكم، بل عبر توزيع خاص ضمن عائلاتهن حيث لم تكن حقوق النساء مضمونة.

وتبينّ فاطمة قشي أن لا فترة العشرينيّات، ولا ما تلاها، شهد أي تغيير في القوانين المجحفة بحق المرأة؛ فبعد أن أعلن الفرنسيون أن الجزائر فرنسية، طبّقوا قوانين فرنسا على الفرنسيين الوافدين إلى البلاد فحسب، فيما خضع الجزائريون لقانون خاص عُرف بـ «قانون الأهالي»؛ فتشبث الجزائريون بقوانين أحوالهم الشخصية، مع كلّ ما فيها من إجحاف بحق المرأة.

٥ ـ ثنائية شرق/غرب

أما آن أوان التخفيف من ثقل ثنائية شرق/غرب التي رزحت تحت وطأتها الثقافة العربية في منظورها إلى نفسها وإلى الآخر، والتي أثرت سلباً على تحديث المجتمعات العربية، وخصوصاً تحديث أوضاع النساء فيها؟

هذا ما بادرت إليه بعض الدراسات المقدمة إلى المؤتمر التي نشدت خلق بيئة فكرية متحررة من بعض المسلّمات السياسية والاجتماعية الشرقية والغربية على السواء. وكان من الملفت أن تطرقها إلى هذه الإشكالية قد بين التشابه والاختلاف في تناول هذه القضية بين الدول العربية وفقاً لحجم الضغوطات التي مارسها المستعمر على المستعمرين، وتشابكها بثقافة القوى الاجتماعية والسياسية العربية؛ فنرى أن العلاقة بأوروبا صارت معقدة، كما بينت دراسة وجيه كوثراني، حيث تمّ الخلط بين الثقافي والديني والسياسي إثر ضرب الثورة العربية. وتمّ دمج الانتماء القومي بالإسلامي بعد الانفصال عن العثمانيين، بحسب دراسة أميمة أبو بكر. وعاش البعض صراعاً بين الثنائية المصرية/الإنكليزية، وفقاً لدراسة هدى الصدة. وسادت أيضاً فكرة الاقتباس المفيد من الغرب الذي لا يعيق نقده ونقد الشرق في

الوقت نفسه تبعاً للصحافة النسائية ووفقاً لما قدمته دراسة نهوند القادري.

أدت تلك المرحلة التي تميزت بعدم الاستقرار والقلق على الكيان، إلى بروز هاجس الانتماء والهوية؛ فبرز تياران، واحد يريد العودة إلى الأصل والانغلاق عليه، وآخر يريد التحديث وخلخلة السائد. إلا أن موقف النساء على المستوى الثقافي/الاجتماعي غلب عليه عموماً الميل التوفيقي، فدعين إلى الاستفادة من الحداثة الغربية والحفاظ على الهوية العربية الإسلامية. أما على المستوى السياسي فكان موقفهن إجماعياً حول ضرورة التحرر من الاستعمار وضرورة الاستقلال. مع العلم أن الخطاب الغربي في العشرينيّات لم يكن تحديثياً على كلّ المستويات، خصوصاً الخطاب العلمي والقانوني المتعلق بالنساء. إذ بينت دراسة أنيسة الأمين مرعي أن خطاب التحليل النفسي الفرويدي، جعل المرأة أسيرة رغبات الرجل. أما دراسة عفاف لطفي السيد مارسو، فإنها تؤكد أن الغرب نقل إلينا أبوية غير موجودة بهذه الحدة في مجتمعاتنا العربية. وتراجع دور النساء في الحياة العامة في العشرينيّات، كما بينت دراستا عفاف لطفي السيد مارسو وليلى هدسون، مقارنة بالعقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والثامن عشر، بسبب التغيرات السياسية التي تعود إلى تبني أنماط مؤسساتية غربية وتشريعات غربية، كما أسلفنا. غير أن هناك مفارقة أخرى تتمثل في أن الخطاب الغربي التحرري الذي استند إلى مبادئ العدالة والأخوة والحرية، مثل مبادئ الثورة الفرنسية، غير خاضع للتطبيق خارج منطقته؛ فالمنتدب أو المستعمر الفرنسي، جافى مبادئه حين حال دون استقلال الشعوب الخاضعة إلى سلطته، كما بينت دراسة نهى بيومي عن افلين بسترس.

ذلك جعل هذه الدراسات تعيد النظر في مفهوم الحداثة الغربية التي لم تكن دائماً في صالح النساء. وعلى هذه الخلفية النقدية فككت دراسة ثريا التركي النماذج الفكرية المحفوظة عن المجتمع الخليجي التي أرستها بعض الدراسات وكتابات الرحالة، لتبين التصورات الخاطئة عن أدوار النساء في الجزيرة العربية. وتبين دراسة ميرفت حاتم، أن باحثة البادية انتقدت رؤية الحداثة «الذكورية» للنساء والشكل الجديد لسلطة الرجل على المرأة.

ومع أن بعض النساء استفدن من الاحتكاك بالثقافة الغربية للمطالبة بتغيير أوضاعهن وإصلاحها، ومنحهن فرصاً متساوية في التعليم والعمل، فقد تصدّين لأبنية النظام الاجتماعي وآليات هيمنته على المرأة، وانتقدن المؤسسة العائلية والدينية والتربوية بغية وضع اليد على المنظور الفكري المنحاز ضدّ المرأة، كما

فعلت افلين بسترس وغيرها. إلا أن هذه الظروف نفسها، قد استفادت منها مود فرج الله، على وجه آخر، وفقاً لدراسة يوسف معوض، إذ يتبين أن الشكل الغربي للمرأة قد أغراها أكثر من الثقافة الغربية.

ونلحظ أن دراسات أخرى بينت انشغال النساء بإشكالية تحديد مرجعيتهن الثقافية؛ فدراسة نازك سابا يارد، تبين أن نظيرة زين الدين دعت إلى السفور واختلاط الجنسين وتحرير المرأة ومساواتها بالرجل مساواة كاملة، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، مستندة إلى القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة. وهذه حال قدرية حسين ونبوية موسى وغيرهما؛ فأردن عبر العودة إلى الحضارة العربية والإسلامية إثبات انتمائهن الوطني والديني للدلالة على أن مطالبهن التحديثية لا تنهض من الثقافة الغربية فحسب، إنما جذورها قائمة في التراث أيضاً، كما أكدت هدى شعراوي.

ومشكلة المشاكل أثارها الاستعمار في البلاد العربية الذي دفع النساء إلى النضال السياسي ضده كما ورد سابقاً.

هكذا نلحظ كيف أن الاستعمار أدى في النهاية إلى إعاقة التوفيق بين القضية القومية والنسوية. وبينت الدراسات المقدمة عموماً الحاجة إلى إعادة النظر بمقولات تحديث/تقليد وشرق/غرب، وأن المرجعيّة الثقافية المحلية والغربية كانت إشكالية، إذ اختُلِف بشأنها، ولم تتعامل معها الكاتبات والناشطات في العشرينيّات على أنها مسلّمات، بل أخضعنها للنقد ولإظهار الإيجابي والسلبي منها؛ فنخرج من هذا المؤتمر بصورة جديدة لهن، تفيد عن انتمائهن العضوي إلى مجتمعاتهن، وتضيء مساهمتهن في نقاشات التيارات الفكرية التي سادت حينها، إضافة إلى مساهماتهن العملية في التحرّك ضدّ الاستعمار وتحديث السلوكات والأفكار.

لجنة الإعداد والتحرير

افتتاحيــة
مكانة المرأة من أوائل القرن الثامن عشر إلى اليوم

عفاف لطفي السيد مارسوه(*)

سيداتي وسادتي، إنني أشكر تجمّع الباحثات اللبنانيات لتنظيم هذا المؤتمر المهم ودعوته لي لحضوره وأتمنى له التوفيق والنجاح.

حفلت العصور الماضية بتغييرات اجتماعية وسياسية واقتصادية عانت منها المرأة، فتغير حالها الاجتماعي والقانوني بحسب التغيرات السياسية أو الاقتصادية التي تنشأ من تغيّر وسائل الإنتاج؛ فترى أجيالاً تحجب المرأة فيها وأجيالاً أخرى تعطى لها بعض الحقوق أو الحريات النسبية في بعض الميادين، اجتماعية كانت أو قانونية أو اقتصادية أو غيرها. والمفهوم الأساسي في كلّ المجتمعات هو سيادة النظام الأبوي. شهد آخر عقود القرن الثامن عشر انقلابات وتغيرات سياسية كثيرة؛ فالحكم والسلطة في مصر كانا في يدّ المماليك ولو أن الولاية كانت للسلطان في الأستانة. وكانت السلطة مشتتة بين عدة بكوات وخصوصاً بعد سقوط علي بك الكبير الذي حاول تركيز الحكم في يده وجعل مصرَ مستقلةً عن الحكم العثماني.

وبعده أصبح الحكم في مصر في يد اثنين من البكوات هما مراد بك وإبراهيم بك، ولكنهما لم يتّفقا على شيء وكانا على خلافٍ دائم، وبذلك أصبحت السلطة والحكومة لا مركزيتين. وبالإضافة إليهما، كان هناك ١٤ بيكاً

(*) أستاذة شرف في جامعة كاليفورنيا ـ لوس أنجلوس.

كلّ واحد منهم بجيشه وعلى خلاف مع الحكّام. وبازدياد عدد المماليك، ازدادت الحالة الاقتصادية سوءاً إذ أصبحوا في حاجة إلى المال لشراء الأسلحة ومحاربة بعضهم البعض.

تسبّب هذا التسيب السياسي والحاجة إلى المال في السماح للنساء بالاشتراك مع الرجال في شراء الالتزامات بمعنى أن الالتزام يعطي الملتزم حقّ جمع الضرائب على الأراضي الزراعية في مقابل قطعة أرض تعطى له من دون ضرائب وتزرع بالسخرة؛ فهذا أدى إلى دخول النساء في الحياة الاقتصادية والتجارية أكثر منه في العصور الماضية، وخاصةً أن الحكم اللامركزي لم يدوّن قوانين تمنع أي فئة من الشعب، بما فيها النساء من العمل أو الاشتراك في التجارة وكسب العيش.

فنرى سيدات المماليك، وكلهن من أصل أجنبي، يقمن بأعمال المقاولة، فكنّ يشترين الالتزامات من رجال الجيش والمماليك، ويخضن ميادين التجارة والصناعة، فاشترين الحوانيت وحصلن على الوكالات. وعلى سبيل المثال اشتركت إحدى سيدات المماليك في شراء البن، ثمّ اشترت حانوتاً لطحنه، ثمّ مقهى وفي عام واحد اشترت التزامات بقيمة مليون من النقود. كلّ هذا جعلني أتساءل كيف تعلّمت نساء المماليك البيع والشراء وهنّ أجنبيات الأصل ومن أجناسٍ مختلفةٍ وكثيراً ما لم يتكلمن اللغة العربية؟

ففي هذه الفترة من الزمن سمحت الحالة السياسية للمرأة أن تخوض ميدان الاقتصاد. وليس هذا بغريب لأننا نعلم أن العصر العباسي، مثلاً، سمح للمرأة بالاشتراك في التجارة وشراء الأراضي الزراعية، مثلما فعلت زوجة هارون الرشيد وأخواته.

وبفحص السجلات العقارية في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر، نجد أن حوالى ٤٠ بالمئة منها تدوًن باسم النساء. ليس معنى هذا أن ٤٠ بالمئة من ثراء الدولة تمتلكه النساء، غير أن هذا يشير إلى أنَّ المرأة أصبحت تشارك الرجل في امتلاك العقار والمال.

وأهم من ذلك نلاحظ أيضاً أن المرأة كانت حرة التصرّف في ممتلكاتها. وحينما اشترت التزاماً أو حانوتاً أو سلعة أو غيرها دُوّنت في قسيمة الشراء التي يتمّ تسجيلها في المحكمة أن ثمن الشراء قد دفع «من مالها» الخاص لكي تحجب الشبهة عن اشتراك زوجها في عملية الشراء.

وبالطبع كانت طبقة نساء المماليك هن اللواتي يكوّن طبقة الأثرياء ولو أن نساء التجار كوّن نخبة تكاد تسبق نساء المماليك في الثراء. وعلى سبيل المثال كانت نساء عائلة الشرايبي، شاه بندر التجار في هذا الحين، تنافس المماليك في الثراء.

واشتركت المرأة العادية أيضاً في عمليات البيع والشراء؛ فكانت تشارك زوجها أو تستثمر مالها بدونه في شراء حوانيت أو دور أو قاعات نسيج. وقامت أيضاً بأشغال حرفية مثل صنع أثواب النساء ومناديل الرأس، كما عملت في قاعات النسيج وغيرها. وكثيراً ما كانت تشارك زوجها في العمل في بعض الحرف مثل طهي الطعام.

وببداية الاحتلال الفرنسي عام ١٧٩٨، تغيّر الوضع الاقتصادي والسياسي في مصر. كادت التجارة الخارجية تنقرض بسبب سيطرة الأسطول الإنكليزي على البحر الأبيض المتوسط بعد موقعة أبي قير البحرية وهلاك البحرية الفرنسية. كذلك قلّت التجارة في البحر الأحمر. ويخبرنا المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي بنوع من الاشمئزاز، أن وجود جيش الاحتلال الفرنسي أدى إلى تسيّب قيود اللياقة والأصول إذ انتهزت طبقة الغوغاء ونساء الشعب الفرصة وأخذن يقلّدن نساء الفرنسيس في ارتداء أزيائهن وفي معاملاتهن مع الرجال.

ولو أن الاحتلال الفرنسي لم يدم طويلاً ولم يترك المزيد من التغييرات الاقتصادية والاجتماعية، إلا أن الحملة العثمانية البريطانية جاءت بعده عام ١٨٠١ ودامت لفترة طويلة، أي ٤ أعوام عاملت فيها الشعب المصري بِكُلّ قسوة ومن دون رحمة، وفاقت معاملة الاحتلال الفرنسي؛ فعامل الجيش العثماني الشعب المصري كأنه غنيمة يلتهمها باشتياق. وأدت هذه المعاملة وقلّة حيلة المماليك لقمعها إلى التفاف نخبة من العلماء حول محمد علي الذي كان حينذاك قائداً للفرقة الأرنأووطية من الجيش العثماني، وبايعته كوالي لمصر. ومن هنا تبدأ فترة التغيرات في القرن التاسع عشر، تغيرات في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

والسبب الأساسي لهذه التغيرات يرجع إلى هدف محمد علي لبناء ولايةٍ قوية وثرية؛ فبدأ بغرس بذور أدت إلى بناء مجمّع صناعي حربي (Military Industrial Complex) ثمّ إلى تصنيع مصر. وبما أن صناعة الأسلحة تحتاج إلى المزيد من المال، احتكر الوالي شراء المحاصيل الزراعية، ثمّ التجارة الخارجية، ثمّ الداخلية، وذلك حينما حدّد أثمان بيع السلع وشرائها واحتكر الالتزامات وكثيراً من الأوقاف الخيريّة، وبعض الأوقاف الأهلية. وقد بنى مصانع لصنع الأسلحة

واحتياجات الجيش من ذخائر وملابس، كما أسس مدارس الطب البشري والبيطري والمدفعية والفروسية وغيرها.

كلّ هذه التغيرات سدّت أبواب الرزق على النساء والرجال معاً حيث أصبح الوالي التاجر الوحيد والمالك الوحيد تقريباً للأراضي الزراعية.

وحينما أسس الوالي سلطة مركزية للحكم كانت الخدمة فيها طبعاً مقصورة على الرجال وتهمّشت المرأة بالمقارنة بالعصور الماضية حينما كانت تخوض بعض ميادين التجارة والاقتصاد. وفي الوقت نفسه الذي تهمشت فيه المرأة اقتصادياً، شجّع الوالي المرأة في مجال التعليم وشيّد مدرسة لتعليم الحكيمات. وحينما احتاج إلى يدٍ عاملةٍ في المصانع شجّع النساء على ذلك.

ومن المؤسف أن احتكار كلّ أوجه كسب العيش، أدى إلى ضعف مكانة المرأة الاقتصادية، وبالتالي زاد تهمشها في المجتمع. ويقول المثل الأنغلوساكسوني إن المال يتكلم (Money Talks) بمعنى أن الذين لهم قدرة مالية كبيرة يحترمهم المجتمع؛ فإذا قلّ المال قلّ المقام والاحترام. والمرأة التي تمتلك مالاً لها مكانة في بيت الزوجية وقوة في المجتمع. غير أن محمد علي حوّل العامل الحرّ إلى عامل أجير. وإذا عملت المرأة كان أجرها نصف أجر الرجل. كلّ هذه الأحوال والتغييرات أساءت إلى المرأة المصرية بصفة عامة. حتّى سيدات الطبقة الثرية تدهورت مكانتهن إذ ألغى الوالي الالتزامات، وأصبح يعطي بعض الأراضي الزراعية في صورة مكافآت إلى حاشيته وأعضاء أسرته. ولذلك، وعلى مرّ الزمن، حتّى النساء اللواتي ورثن بعض الأراضي الزراعية من آبائهن أو أزواجهن غالباً ما أعطين رجل العائلة حرية التصرّف بهذه الأراضي؛ فبينما كنا نرى في سجلات محاكم القرن الثامن عشر أسماء سيدات يمتلكن أراضي زراعية أو التزامات، اختفت هذه الأسماء في القرن التاسع عشر حيث أخذت سجلات المحاكم تشير إلى أسماء ملاك الأراضي من الرجال كفلان باشا وزوجته، دون التعريف باسمها، وأصبحت الزوجة نكرة تُعرف فقط باسم زوجها أو قريبها من الرجال.

وخلاصة ما تقدّم، أن مكانة المرأة في المجتمع ترتبط بنوع الحكم السياسي السائد، فالمركزية تحتّم تمييز الرجل على المرأة وتؤكد النظام الأبوي، لأن كلّ السلطة في يدّ الرجل، وكل الفرص الاقتصادية والتجارية تعطى للرجل دون المرأة.

وزاد الطين بلّة حينما أدخل الوالي ومن تلاه من حكّام نظم المؤسسات

الأوروبية مثل البنوك وشركات التأمين والبورصات؛ ففي القرنين الثامن والتاسع عشر كان حقّ المرأة وكيانها القانوني مهضومين في أوروبا نفسها؛ فكان كلّ ما ترثه المرأة يقع تحت سلطة الرجل، زوجها مثلاً، ويصبح ملكاً له. (وعلى العكس من ذلك كان للمرأة في مصر في هذه الفترة وجود قانوني معترف به وحق امتلاك الثروات)؛ فالبنوك وغيرها من المؤسسات في الغرب حسب النظام السائد، لم تعترف بحقوق المرأة القانونية، بينما كانت المحاكم الشرعية في مصر تعترف لها بهذه الحقوق.

وهكذا بسبب النفوذ الأوروبي حرمت المرأة المصرية من الاستفادة الاقتصادية من هذه المؤسسات ومنعت من الاستثمار فيها إلا عن طريق زوج أو أخ.

والخلاصة أن المرأة المصرية فقدت تدريجياً حرية التصرف الاقتصادي وقدرتها على البيع والشراء، إلا بيع وشراء ما يسمح لها به زوجها. وازدادت الأحوال سوءاً حينما بدأ الاحتلال البريطاني سنة ١٨٨٢، وصار القنصل البريطاني سير إفلين بارينغ (Sir Evelyn Baring) أي لورد كرومر (Lord Cromer) في ما بعد في مكانة الحاكم الفعلي لمصر.

كان كرومر ينظر إلى المرأة المصرية وكأنها قاصر ويعتبرها في مكانةٍ اجتماعية دنيا. وقد شجّع كرومر التجّار الأجانب، وخاصة لأن الامتيازات الأجنبية (Capitulations) فضّلت الأجنبي على المصري اقتصادياً وقانونياً، بمعنى أن المصري كان يُلزم بدفع الضرائب بينما يُعفى منها الأجنبي؛ فأصبح باب التجارة شبه مغلق على المصريين والأراضي الزراعية الطريق الوحيد لاستثمار الأموال. فأثناء حكم كرومر، انقلبت مصر إلى بلد زراعي لزراعة القطن وتصديره إلى مصانع النسيج البريطاني. وازدادت رغبة المصريين في شراء الأراضي الزراعية. وكانت أغلبيتهم من الرجال دون النساء.

لشدة النفوذ الأوروبي، تغيّر الذوق لدى النخبة من المصريين في الطعام والملبس والبناء والأثاث وقاموا بشراء المتاع الأوروبي، ما طعن الصناعة المصرية. وشيّدوا القصور على النمط الأوروبي باستخدام مهندسين أجانب بدلاً من المصريين. وارتدت السيدات الزي الأوروبي ما أدى إلى ضياع الكثير من الحرف القديمة. وبتشييد المحلات الكبرى على النمط الأوروبي انقرضت الدلالات وصانعات المناديل وغيرها. . وضاقت طرق كسب العيش أمام نساء الشعب وأصبح الكثير منهن يعشن في قصور النخبة كخدم.

وكان كرومر يهزأ بالإسلام والمرأة المصرية. وإن نادى بتعليم المرأة كان التعليم في نظره تعليمها اللغات الأجنبية، لا القراءة والكتابة باللغة العربية، لأنه أيقن أن تعليم نساء النخبة الغنية اللغة الإنكليزية أو الفرنسية، سوف يجعلهن يُقبلن على شراء السلع البريطانية والأجنبية وترويج التجارة مع أوروبا؛ فأنشئت عدة مدارس أجنبية لتعليم بنات الأثرياء، وبذلك أراد الاحتلال سلب الأصالة الشعبية واستبدالها بثقافة أجنبية. وبالتالي تُخلق طبقة تنظر إلى الغرب نظرة الإعجاب وأحياناً تستهزئ بالتراث الشرقي أو تجهله؛ فنرى مثلاً السيدة هدى شعراوي التي قامت بتأسيس الحركة النسائية في مصر تكتب مذكراتها باللغة الفرنسية لا العربية. وحتّى نساء جيلي كثيراً ما كنّ يجهلن قراءة العربية وكتابتها ويتحدثن باللغات الأجنبية. أما تحرير المرأة في أواخر القرن التاسع عشر فقام على يدّ قاسم أمين والشيخ محمد عبده وأحمد لطفي السيد، الذين ساهموا في كتابة «تحرير المرأة» كردّ فعل لما كتبه رجل فرنسي يدعى الكونت داركور (Le Comte d'Harcourt) عن المرأة المصرية، إذ هزّ هذا الكتاب مشاعر قاسم أمين وجعله يكتب عن ضرورة تحرير المرأة وتعليمها.

وقد ساعدت ثورة سنة ١٩١٩، هذه الحركة، فكانت المحرّك لكي تقوم سيدات مصر من النخبة والشعب معاً بالتظاهر ضدّ الاحتلال. وحينما سجن الحكم البريطاني رجال السياسة المصريين قامت النساء تعاونّ أو تحللن محلّ الرجال في تشجيع الشعب على التظاهر ضدّ الاحتلال ومقاطعة السلع البريطانية، ونشر منشورات وتعليمات حزب الوفد في أنحاء البلاد؛ فكانت النساء يسافرن بالقطار ومعهن منشورات الوفد مخبأة في السلال تحت سلع ومتاع، ويقمن بتسليمها إلى نساء أخريات يستقبلنهن في محطات القطارات. ورجال الأمن البريطاني لا يجرؤون على تفتيشهن. بهذه الحيلة وعلى يد النساء ازدهرت حركة الوفد في كلّ القرى المصرية.

وبعد استقلال سنة ١٩٢٢، وبدء الحياة الدستورية وإجراء الانتخابات النيابية، أيقنت النساء أن دخولهن محور السياسة غير ممكن لأن الرجال سوف يمنعونهن من الاشتراك في السلطة. لذلك ركّزن جهودهن على التعليم والقيام بمشاريع لا تنافس الرجال في السلطة، لكنّها تفيد مصر أكثر من الأعمال السياسية والخلافات الحزبية؛ فقامت سيدات النخبة بمشاريع أعمال اجتماعية، ونفّذت سيدات المبرّة والهلال الأحمر مشاريع إنشاء المستشفيات والمستوصفات والمدارس لتعليم البنات الحرف، وكذلك دور الأيتام ورعاية المكفوفين. كلّ هذه الأعمال كانت تقوم بها نساء مصر على مرّ العصور حينما خصّصت أوقافاً لتمويلها.

ولما كانت الحكومة غير قادرة على القيام بجميع الأعمال الاجتماعية، شجعت النساء على الاشتراك فيها. فحينما كانت تقع كارثة على البلد مثل وباء الملاريا في الأربعينيّات أو الكوليرا، كانت الحكومة تعتمد على أعمال الهيئات النسائية كما وصفت نانسي غالالانغر (Nancy Gallagher) في كتابها عن مكافحة الملاريا في مصر.

وفتحت الجامعات أبوابها للنساء ولو أن كلية المهندسخانة لم تقبل النساء حتّى الخمسينيّات. وأصبحت النساء يعملن في جميع الميادين كطبيبات وأستاذات جامعات ورئيسات دور نشر وغيرها من أعمال كانت في الماضي مقصورة على الرجال.

وأخيراً وفي النصف الأخير من القرن العشرين وبعد ثورة سنة ١٩٥٢، بدأت المرأة تكتسب حقوقاً كان معترفاً لها بها في القرن الثامن عشر، ومنها حقّ التعليم وحق العمل وكسب العيش، والاعتراف بها كشخصية لها كيان قانوني وما يتبع ذلك من حقوق وواجبات أسوة بالرجل.

وقد كانت هناك حقوق شخصية فقدتها المرأة في القرنين التاسع عشر والعشرين بسبب الحكم المركزي وتهميش المرأة.

لقد كانت المرأة في القرن الثامن عشر تعرف حقوقها القانونية وبخاصة حقوقها المادية والزوجية. فدفاتر المحاكم تثبت لنا أن المرأة كانت تقاضي الرجل في المحاكم وتقوم برفع دعوى حتّى ضدّ زوجها حين تُقرضه مالاً ولا يردّه لها، أو حين تطلب الطلاق بحسب المذهب المالكي بدعوى أن الحياة الزوجية تسبب لها «ضرراً». وكانت تضع شروطاً في قسيمة الزواج منها أن لها حقّ طلب الطلاق إذا تزوج الرجل امرأة أخرى، أو لم يسمح بزيارة أهلها أو أعطاها كسوة مهينة أو تدخّل بلون ملابسها. . . الخ ؛ فالمحاكم الشرعية كانت تضمن حرية المرأة اجتماعياً وقانونياً. وكانت تظهر أمام القاضي بدون حجاب، وتشرح له حالتها بدون خجل أو رهبة لأنها تعلم أن القانون يساعدها في طلباتها وأن القاضي سيحكم بالعدل.

وفي القرن التاسع عشر نرى رجلاً مثل رفاعة رافع الطهطاوي يتعهّد ويحدّد في قسيمة الزواج ألا يتزوج من امرأة أخرى، وأن لزوجته حقّ الطلاق مثل ما له. ولكن بِكُلّ أسف وعلى مرّ السنين نجد أن حقوق المرأة بدأت تنهار وتنكمش، وأصبح لا يُعترف لها بها، وخاصة حقها في طلب الطلاق بحسب الشريعة الإسلامية. ونرى أن نفوذ الاحتلال البريطاني هو الذي ساد وجعل حقّ

الطلاق في يدّ الرجل وحده حسب النظام السائد في بريطانيا؛ فحينما تدخّلت الحكومة في المسائل الشخصية وحتّمت تسجيل الزواج تسجيلاً بيروقراطياً، اخترعت عقد زواج واحد يسري على الكل، بخلاف العادة السابقة التي سمحت لِكُلّ فردٍ أن يكتب صيغة العقد برضا الطرفين، وتدوين الشروط التي يرغب بها الزوجان. ولم يكن في هذا العقد البيروقراطي أي مجال لكتابة شروط مختلفة. حتّى بيت الطاعة اخترعه الاحتلال، وهذا ستتحدث عنه الدكتورة أميرة سنبل، وهو الذي يُرغم المرأة على العودة إلى بيت الزوجية تحت إشراف الشرطة وبالقوة. وهو أمر لم يعرفه القرن الثامن عشر. وحق عصمة المرأة أصبح يختص به فقط أفراد العائلة المالكة وبعض سيدات المجتمع.

والآن، ونحن في القرن الحادي والعشرين، نرى أن حقّ المرأة في الطلاق يحتّم عليها أن تتنازل عن جميع حقوقها المالية مقابل السماح لها بالطلاق. ويقف علماء الأزهر ضدّ أي تشريع يعطي المرأة حقوقها التي كان معترفاً لها بها في القرن الثامن عشر؛ فأين التقدّم وأين ارتقاء الجنس البشري؟ لقد قامت الثورة على وضع المرأة في أواخر القرن التاسع عشر حينما طالب قاسم أمين بتعليم المرأة القراءة والكتابة، لأن المرأة الجاهلة ليست كفئاً لتربية أطفالها. وقد كانت الفكرة السائدة لدى الرجال هي أن تعليم المرأة سيسبب الانهيار الأخلاقي ويجعلها تسيء التصرف وترتكب الفواحش، في حين أننا الآن نعلم أن العكس هو الصحيح.

ونتساءل الآن عن سبب خوف الرجال من معاملة النساء بالمساواة؛ فالمرأة لا ينقصها العقل ولا الدين، فالله سبحانه وتعالى خلق المرأة مثل الرجل وأعطاها ذكاء ومقدرة ومواهب طبيعية مثل الرجل. (ولكن حتّى في الغرب لم يُعترف لها بالمساواة الحقيقية)؛ فنحن النساء رضينا بهذا الوضع وكثيراً ما نرى أُماً تعامل أولادها معاملة الأمراء وتُعلّم بناتها أن هدف حياتهن هو خدمة الرجل وطاعته؛ فإذا كانت حقوق المرأة غير معترف بها كاملة فالذنب ذنبنا كنساء لأننا قبلنا هذا الوضع. وإذا أردنا أن نعامل معاملة المساواة مع الرجل فعلينا أن نكافح لتحقيق هذا الهدف، فالحرية والمساواة لن تُعطيا ولكنهما تُؤخذان بالسعي والكفاح؛ فعلينا أن نثبت كفاءتنا وقدرتنا في كلّ الميادين اجتماعية كانت أو اقتصادية أو سياسية، وأن نعمل يداً واحدة لكي نكسب الاعتراف بالمساواة، وأشكركم.

القسم الأول

العشرينيّات: مسار التحديث والتحولات

الفصل الأول

موقع العشرينيّات في مسار التحولات العربية من منظور التأريخ للمدى الطويل

وجيه كوثراني(*)

حاولت في هذا البحث أن أبرهن على فرضيات ثلاث يستدخلها إشكال واحد ومضاد. هذا الإشكال أن عقد العشرينيّات يحمل من جهة، تتويجاً لأفكار ومؤسسات حديثة بدأت قبل ذلك، كما يحمل من جهة أخرى بدايات لأزمة الحداثة التي ستتفاقم لاحقاً. ومن هنا كان من الضروري دراسة عقد العشرينيّات من منظور التأريخ للمدى الطويل. وعليه فإن الفرضيات التي نقترحها لمزيد من فهم هذا الإشكال هي التالية:

١ ـ **الفرضية الأولى**: ما حصل في العشرينيّات من مظاهر تحديث عديدة وعلى عدة مستويات، تنظيمية وتشريعية، وفي قطاعات شاملة من المجتمع، كان قد تأسس قبل ذلك، وعبر مسار مراحل متدرّجة. بدأ هذا المسار مع التنظيمات العثمانية ومع إصلاحات محمد علي باشا في مصر. بل يرى بعض المؤرخين أنه بدأ مع إصلاحات قامت في بلدان أخرى كالمغرب بدافع الإصلاح الذاتي أو بدافع الاستجابة للتحديات الأوروبية المختلفة. مثال ذلك تجربة الملك

(*) أستاذ التاريخ الحديث في الجامعة اللبنانية، ومدير قسم الدراسات في مركز دراسات الوحدة العربية.

محمد بن عبد الله العلوي في المغرب في أواخر القرن الثامن عشر حيث يشدّد عبد الله العروي على أهميتها معتبراً صاحبها «أنّه كان مهندس المغرب الحديث الحقيقي»[1].

تطورت هذه الإصلاحات التنظيمية التي قامت من فوق (أي من قبل البيروقراطية الحاكمة المتنوّرة) والتي اصطلح على تسميتها بـ «التنظيمات»، إلى إصلاحات دستورية تهدف إلى تقييد الحاكم واعتماد صيغة البرلمانية للرقابة والتشريع، وذلك عبر قوى اجتماعية جديدة ونخب مفكرة وأحزاب وجمعيات سياسية متحركة وضاغطة.

يمكن أن نشير إلى أن **المرحلة الأولى**، مرحلة التنظيمات، مثّلها على مستوى الأفكار (أي الأيديولوجيا أو الخطاب الفكري) جيل أول من النهضويين (رفاعة رافع الطهطاوي، خير الدين التونسي، وبطرس البستاني).

أمّا **المرحلة الثانية**، المرحلة الدستورية، فتبدأ مع العام ١٨٧٦، عام إعلان الدستور العثماني (وهو أول دستور في العالم الإسلامي ينصّ على تمثيل برلماني). تغتني هذه المرحلة بالنضال الدستوري المصري الذي رافق ثورة عرابي في العام ١٨٨١، والنقاشات الغنيّة التي دارت حول هذه المسألة، مروراً بالانقلاب الدستوري العثماني في العام ١٩٠٨، والذي كان له وقع هائل في العالم العربي والعالم الإسلامي لدى النخب جميعها. يمكن استحضار نموذج من تلك التأثيرات كتاب سليمان البستاني **عبرة وذكرى عام ١٩٠٨**، حيث يراهن المؤلّف الذي كان نائباً في البرلمان العثماني عن ولاية بيروت، على احتمالاتٍ وآفاق تحديثية واسعة يفتحها الدستور المذكور.

صحيح أن دستور عام ١٩٠٨، لم يعط ثماره بشكل مباشر، إذ انقلب عليه العسكريون الاتّحاديون الأتراك، ثمّ ما لبثت الحرب العالمية الأولى أن داهمت تجربته وقضت على إطاره الجغرافي ـ السياسي (الدولة العثمانية)، إلا أن الأصداء التي تركها في ما يمكن أن نسميه الدستور في الثقافة السياسية لدى النخب في العالمين العربي والإسلامي، كانت كبيرة. وكان سليمان البستاني في كتابه المذكور الذي ألّفه خلال الشهور الأربعة التي تلت إعلان الدستور، قد حاول استشراف

(١) عبد الله العروي، **تاريخ المغرب: محاولة في التركيب**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧)، ص ٢٧٧.

الحال التي سيؤول إليها وضع النخب بعد خمس وعشرين سنة وخاصة إذا ما تحقّقت انطلاقة «الحرية الشخصية المقيّدة بقيود الحقوق وفروض العدل والذمة» كما يقول إذ «ستنمو سائر فروع الحرية: المعاهد والصحافة والجمعيات». ويضيف «بل عسى أن يقال عما تبلغه المرأة العثمانية في خمس وعشرين سنة وهي القوام الأعظم لِكُلّ تمدّن حقيقي ثابت»[٢].

وبغضّ النظر عن الإطار العثماني الذي يعود إليه سليمان البستاني في العام ١٩٠٨ كإطار انتماء، فإن الأهم هو شيوع فكرة ضمان الحريات بالدستور أي بالمشروطية كما كان يقال آنذاك، وهي فكرة أخذت في العشرينيّات وفي العديد من دول العالم الإسلامي، طريقها في برامج النخب والأحزاب وحركات التحرر الوطني.

يذكر أنّه من مفاعيل هذا الدستور العثماني الذي شدّد في موادّه (٩ و١٠ و١٢ و١٣ و١٤ و١٥ و١٧) على الحريات الفردية والشخصية والمعتقدية وحرية المطبوعات وتأليف الشركات والجمعيات وحرية التعليم والمساواة بين المواطنين، قانون الجمعيات الذي صدر في العام ١٩٠٩ والذي بموجبه تتأسس الجمعية بموجب علمٍ وخبرٍ فقط وليس بموجب رخصة. واللافت أن هذا القانون لا يزال يعمل به فيٍ لبنان، في حين تخلّت الحكومة المصرية عن مثيله في العام ١٩٩٩ وأصدرت قانون ١٥٣ الذي يوجب الترخيص. وبهذه المناسبة كتب أحد الباحثين معلّقاً على ذلك أنّه «قرن من الزمن إلى الوراء»[٣].

هذا وكان قانون الجنسية العثماني (قانون التابعية العثمانية) الصادر في العام ١٨٦٩، قد أعطى حقّ الحصول على هذه الصفة، للمقيمين على الأراضي اللبنانية بموجبات مرنة وواسعة ومتفتحة على كلّ الأقوام التي تتشكل منها الهيئة العثمانية والتي تصفها مقدمة دستور ١٨٧٦ بـ «الهيئة الاجتماعية المدنية» القائمة على قاعدتي «المشورة والمشروطية» اللتين تتجلّى في المجلس العمومي، وعلى الاعتراف بشرعية أسرة حاكمة على سلطنة واسعة وممتدّة (إمبراطورية). ويرجح أن هذا الانفتاح على «الأقوام» التي تؤلف «الهيئة العثمانية» والذي تلحظه المادّة الثانية من حقوق «تبعة الدولة العثمانية» والتي تنصّ على أن «يطلق لقب عثماني على كلّ

(٢) سليمان البستاني، **عبرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده**، تحقيق ودراسة خالد زيادة، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٣) عبد الله خليل، في: **رواق عربي**، العدد ١٧ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠).

فرد من أفراد التبعة العثمانية بلا استثناء من أي دين «مذهب»»، جعل من مسوّغات الحصول على «الصفة العثمانية» (المواطنية العثمانية) أمراً يتجاوز من ناحية إطار اتساعه الأقوامي والإثني، دائرة الحصرية القومية لمفهوم الدولة/الأمة الغربي (Etat-Nation).

ولعلّ هذا ما حدا بباحث أن يدرس ظاهرة الجنوسة (الجندر) في المواطنية العثمانية، بالرغم من خضوع مسوغات الحصول عليها للنظام الأبوي السائد عالمياً، أن يدرسها من زاوية إفساح هذه المسوّغات المجال للحصول على التبعة العثمانية «الولد» من أم عثمانية مجهول والده، «ولأولاد أجانب مولودين من نساء عثمانيات عند بلوغهم سنّ الرشد»[٤].

هذا ويمكن أن نلاحظ أمراً على قدر من الأهمية هو تساوي حقّ الإرث بين الذكر والأنثى في مجال توريث الأراضي الأميرية التي هي أرض حيازة واستثمار لا أراضي ملك.

هذا دون أن ننسى واقعة الثورة الدستورية الإيرانية بين الأعوام ١٩٠٦ و١٩١١، والتي كان لها وقع وامتداد في الأوساط الثقافية والدينية العراقية وبخاصة في وسط علماء النجف، حيث برز منهم مراجع قادت الثورة أو نظّرت لشرعية الدستور والبرلمانية من زاوية فقهيّة (السيد كاظم الخرساني وحسين نائيني). وكان للكتاب الذي ألّفه هذا الأخير **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة** (عام ١٩٠٩) وقعٌ كبير في أذهان نخب من الأجيال اللاحقة، إذ ما لبث أن ترجم في النجف ونشرت **العرفان** منه فصولاً في الثلاثينيّات بعنوان «الاستبدادية والديمقراطية».

ولذا فإن نشأة الدساتير في العشرينيّات وفي أكثر من دولة عربية آنذاك لا يمكن عزلها عن تلك المرحلة الدستورية التي سبقتها.

هذه المرحلة عبّر عنها جيل ثان من النهضويين، جيل واسع ومتعدد النشاطات والاتجاهات وغني بالأفكار والآراء. يمكن استحضار لائحة طويلة من

(٤) انظر: أسامة المقدسي، «الجنوسة والمواطنة،» ورقة قدمت إلى: المواطنية في لبنان بين الرجل والمرأة: من وقائع مؤتمر «المواطنية في لبنان بين الرجل والمرأة» المنعقد في الجامعة الأميركية ـ بيروت بين التاسع عشر والثاني والعشرين من آذار/ مارس ١٩٩٧، إعداد وتحرير نجلاء حمادة، جين سعيد المقدسي وسعاد جوزف (بيروت: دار الجديد، ٢٠٠٠)، ص ٧٢ ـ ٧٥.

أسماء هذا الجيل من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وفرح أنطون وشبلي الشميل وجرجي زيدان وقاسم أمين. وهذا الجيل هو الذي مهّد للجيل الثالث الذي سيكمل مسار معركة التحديث والنهوض بدءاً من العشرينيّات من أمثال طه حسين، وعلي عبد الرازق، ومصطفى عبد الرازق، وخالد محمد خالد، وآخرين. . .

بل إنّه على مستوى النهضة النسائية في مصر، يمكن النظر أيضاً إلى أن هذه النهضة كانت قد تأسست قبل العشرينيّات. وأحيل هنا إلى أطروحة بيث بارون (Beth Baron)، وهي منشورة بترجمتها العربية بعنوان: **النهضة النسائية في مصر: الثقافة والمجتمع والصحافة**[٥]، وفرضيتها تقول:

(. . .) تتوقف الدراسة عند ثورة ١٩١٩، وهي النقطة التي اعتاد المؤرخون البدء بها لرواية تاريخ الحركة النسائية وتاريخ النساء في مصر، ولكن من الضروري بمكان رؤية مشاركة النساء في ثورة ١٩١٩، باعتبارها استمراراً لعمل امتد على مدى العقود السابقة؛ فالبذور التي أثمرت في العشرينيّات والثلاثينيّات من القرن العشرين: تكوين المنظمات النسائية والإصلاح التعليمي والتشريعي، وانخراط النساء في المجتمع، كلها كانت قد بذرت في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، وكانت الصحافة النسائية **في قلب هذه العملية** (ص ١١).

ومن أقوال الكاتبة: «إنّه عندما ظهرت مجلة **الفتاة** الشهرية في مصر، في تشرين الثاني/نوفمبر ١٨٩٢، اعتبرتها صاحبتها هند نوفل، الأولى من نوعها تحت سماء الشرق. وعشية ثورة ١٩١٩، كان هناك ما يقرب من ثلاثين من هذه المجلات التي توزع داخل مصر وخارجها» (ص ٩). وتشير باحثة أخرى مارلين بوت في مقالتها حول الكتابة المصرية عن «جان دارك» إلى معلومة ذات دلالة على صحة هذه الفرضية، تقول إنّه «كان تأسس أكثر من عشرين مجلة للنساء وعن النساء، بحلول سنة ١٩١٤، ثمّ أربع عشرة مجلة أخرى بحلول سنة ١٩٣٥» (ص ١٩٧).

كما إنّه لتأكيد هذه الفرضية، يمكن الإحالة إلى أطروحة جورج كلاس: الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة، ١٨٤٩ ـ ١٩٢٨. تبيّن هذه الدراسة أن

---

(٥) بيث بارون، **النهضة النسائية في مصر: الثقافة والمجتمع والصحافة**، ترجمة لميس النقاش، المشروع القومي للترجمة؛ ١١٨ (القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩).

الأعداد الكبرى من المجلات النسائية والمجالس والصالونات الأدبية التي تديرها نساء أديبات، كانت قد تأسست قبل العشرينيّات، وأن سنوات العشرين كانت امتداداً لمرحلة التأسيس التي بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر. من هذه الصالونات صالون زينب فواز في دمشق ١٨٧٩ ـ ١٨٨٢، صالون ديانا المرّاش في حلب، صالون الأميرة ألكسندرا أفرينوه في الإسكندرية، صالون مي زيادة في إحدى طبقات مبنى جريدة **الأهرام** في القاهرة (١٩٠٣ ـ ١٩٢٣)، صالون جوليا طعمة دمشقية في بيروت حيث كانت مجلتها **المرأة الجديدة** ١٩٢١، تعكس النشاط الفكري والأدبي لصالونها. . الخ[٦].

وفي هذا السياق التأسيسي لمظاهر من الحداثة العربية في مصر، يستوقف مشروع الجامعة المصرية المستقلة الذي أعلن في العام ١٩٠٨، في عهد الخديوي عباس حلمي الثاني. كما تستوقف الذهنية الأكاديمية الاستقلالية التي رافقت تأسيس هذه الجامعة قبل العشرينيّات والإصرار الشديد على الحريات الأكاديمية فيها.

يستعيد جابر عصفور المعاني التي ارتبطت بالمشروع التأسيسي للجامعة المصرية وهي المعاني التي شدّدت على استقلاليتها عن السياسة الحكومية المباشرة عبر لجنتها التأسيسية التي رأسها الأمير أحمد فؤاد باشا، وعبر مجلس إدارتها وجمعيتها العمومية؛ فيستشهد ببيان اللجنة التأسيسي الذي مهّد للافتتاح وقد جاء فيه: «إن المعرفة بالعلوم العصرية التي هي السبيل الوحيد للتقدّم تتمثّل باختيار الأساليب المدنية التي هدَتْ إليها التجربة، وأرشد إليها الاختبار الطويل، وبها دون سواها يكون النجاح التام». وعندما حاولت سلطة الاحتلال ربط الجامعة بالحكومة كرّر رئيس اللجنة التأسيسية للجامعة:

إن الجامعة المصرية مستقلة تمام الاستقلال، وليس لأي سلطة أو جهة من الحكومة أدنى تدخّل في أعمالها، وأن كلّ القرارات التي قررتها لجنة الجامعة والتي ستقررها إنّما أصدرتها وستصدرها بتمام الاستقلال بما يوحيه ضميرها وإخلاصها في خدمة الوطن. . .[٧].

---

(٦) جورج كلاس، **الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة، ١٨٤٩ ـ ١٩٢٨** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦)، ص ٢٣٠ ـ ٢٥٢.

(٧) جابر عصفور، «استقلال الجامعة،» **الحياة**، ٢١/ ٣/ ١٩٩٥.

٢ ـ **الفرضية الثانية**: أرى أن ثمة فارقاً، بين الذهنية النهضوية التي رافقت ما سميته بـ «المرحلة الدستورية»، أي أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وهي ذهنية تتّسم بالانفتاح وقبول الاختلاف، وبين الذهنية التي بدأت تسود بدءاً من العشرينيّات وبعدها والتي أخذت تتحكّم أكثر فأكثر في نمط العمل السياسي والاجتماعي والنقابي وعقلية أهل الدولة والسلطة أو المعارضة في الدولة الوطنية (الحديثة) أو «الحادثة» (بتعبير ابن خلدون)، وهي ذهنية تتّسم بالانغلاق والميل إلى إلغاء الآخر.

من مظاهر هذا التفارق الأمور التالية:

أ ـ إن النهضويين الأوائل من الجيل الأوّل والجيل الثاني، وضعوا نصب أعينهم هدف التقدّم والترقي والتعلم، فجاءت هذه العناوين في أولوية اهتماماتهم وخياراتهم النظرية والعملية، على الرغم من اختلافاتهم الدينية أو العقيدية أو الأيديولوجية؛ فمحمد عبده وفرح أنطون، اختلفا مثلاً على المستوى الفلسفي من مسألة عقلانية ابن رشد، وفهمهما لمسألة العلاقة بين العقل والشريعة، ولكنهما لم يختلفا على المستوى العملي من تأييد إضراب عمال لفافي السجائر في مصر في العام ١٨٩٩، وحقّ هؤلاء في التحكيم وتدخل الدولة لإنصافهم، ولا من قضايا حقوق المرأة التي طولب فيها آنذاك. فثمّة اهتمام عملي كان يفرضه على الذهنية الإصلاحية همّ مشترك ومشروع حضاري مشترك: همّ النهوض بالأمة والمجتمع[٨]. هذا في حين أنّه في غضون العشرينيّات (١٩٢٥ ـ ١٩٢٦) لا يتورّع رشيد رضا عن تكفير علي عبد الرازق بسبب موقف هذا الأخير من مسألة الخلافة كما سنرى.

ب ـ ومن مظاهر هذا التفارق أيضاً أن مرجعيّة الاقتباس (أو التثاقف) كانت واحدة، سواء على مستوى الخطاب المعلن، شأن فرح أنطون أو شبلي الشميل أو لطفي السيد، أو على مستوى الخطاب المضمر (الإسلامي غالباً) والذي كان ينزع نحو نوعٍ من التوفيقية الصريحة بين اجتهاد إصلاحي إسلامي وبين بعضٍ من الليبرالية الغربية ولا سيما في مجال التمثيل السياسي. هذه المرجعيّة الواحدة هي الغرب. ومثل رشيد رضا قبل تحوّله إلى مفكر سياسي

(٨) للمزيد حول هذه النقطة، انظر: وجيه كوثراني، «فرح أنطون ومحمد عبده: إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في العقل العملي،» منبر الحوار، العدد ٣٩ (صيف ـ خريف ١٩٩٩).

سلفي (أي قبل العشرينيّات) ذو دلالة على وضوح تضمين خطابه الإصلاحي الإسلامي أبعاداً ليبرالية غربية. من الواضح أن هذه الأبعاد في مرجعيتها «المنبّهة» غربية الأصل؛ فالحكم التمثيلي ـ البرلماني (أي الحكم الدستوري) جاء نتيجة «تنبيه أوروبي» في رأي رشيد رضا وليس لأن القرآن الكريم متضمّن للشورى. كتب رشيد رضا ذلك في **مناره** في العام ١٩٠٧، في ردّه على قارئ مسلم يأخذ على رشيد رضا إغفاله للشورى[٩]. أما في العشرينيّات، فثمّة رشيد آخر بدأ بالتحوّل.

ثمّ إن سمة هذا «التثاقف» أو التفاعل الثقافي الهادئ نراها بوضوح أكبر في الأدب، ولا سيما في الأدب النسائي في مصر والذي استحضر صورة جان دارك من التاريخ الفرنسي ليجري تلوينها وترميزها بصور من التاريخ العربي ـ الإسلامي وبمعان مضمرة أو صريحة من واقع الصراع الوطني الاستقلالي ضدّ السيطرة البريطانية. بدأ اقتباس صورة جان دارك مع مريم النحاس في العام ١٨٧٩، ثمّ مع زينب فوّاز في العام ١٨٩٤، إلى لبيبة هاشم في **فتاة الشرق** عام ١٩٠٦، إلى تعدد سيرها وصورها على امتداد العشرينيّات. على أن الاقتباس يظلّ يستدخل أو يستدعي على صعيد التعبير، استحضار صور شهيرات النساء من التاريخ الإسلامي، أي من (طبقات النساء) كمثال **زينب** (في رواية محمد حسين هيكل)، ومثال **خولة بنت الأزور**، وحنيفة ابنة الملك العادل، و**شجرة الدر**[١٠].

تخلص الفرضية الثانية، إلى القول إن هذا التوليف الثقافي الذي كان يجمع بين التنبيه والتنبّه ومن ضمن مرجعيّة التوظيف التراثي والغربي معاً، كان يتم انطلاقاً من تحديات الحاضر وحاجاته واستدعاءاته: ومنها محاربة الاستبداد الفردي وإدانة الاستقواء السياسي بالدين (عبد الرحمن الكواكبي، حسين نائيني، رشيد رضا قبل تحوّله. . .) وذلك عبر الدعوة إلى إقامة الحكم الدستوري وضمان حقوق المواطنين ولا سيما حقهم في المشاركة، ومنها أيضاً الدعوة إلى خروج المرأة من حيز المنزل إلى ساحة الحياة العامة، ومن ضمن الحاجة إلى المشاركة

---

(٩) للمزيد انظر: وجيه كوثراني، **مختارات سياسية من مجلة المنار** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

(١٠) أُحيل هنا إلى مقالة مارلين بوث، «الحيوات المصرية لجان دارك،» في: **الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط**، تحرير ليلى أبو لغد؛ ترجمة عبد الحكيم حسان (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩).

النسائية في الحياة الوطنية ومعركة الاستقلال، حيث تختلط صورة جان دارك بصورة المرأة المسلمة من التراث في عملية تزوير لدور وطني راهن.

لكن السؤال المؤرق يبرز حين نفكّر في مآل هذا التوليف الثقافي ذي المرجعيات والرموز والمضامين المختلفة المتعايشة والمتداخلة، بدءاً من العشرينيّات إلى المراحل اللاحقة.

السؤال يدخلنا في الفرضية الثالثة:

٣ ـ **الفرضية الثالثة**؛ وخلاصتها أن المسار النهضوي تعثّر لأسباب مركّبة تحتاج إلى مزيد من الدرس؛ فإذا كان عقد العشرينيّات هو عقد التتويج النهضوي لأفكار الجيلين الأوّلين، في عدد من التعبيرات والمسارات، فهو عهد بداية تشكّل أزمة المشروع النهضوي العربي حيث يمكن التعبير عن ذلك بصيغة «أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني»، ومداخل معالجة هذه الفرضية يمكن إجمالها بالتوجهات البحثية التالية:

أ ـ سجّلت العشرينيّات بدايات سيطرة الأحزاب السياسية وأجهزة الدولة الوطنية على التنظيمات الشعبية الجديدة. تشترك في ذلك الأحزاب السياسية سواء كانت في موقع الحكم أم في موقع المعارضة. ومثال ذلك التحويل الذي جرى للحركة النقابية المصرية من تنظيمات مستقلة كانت قد تأسست بذهنية السنديكالية قبل العشرينيّات، إلى كتل انتخابية، وبالتالي إلى حقل تنافس بين الأحزاب للسيطرة عليها؛ فبعد تكوين «الاتحاد العام لنقابات عمّال مصر» الذي تأسّس في العام ١٩٢٤، بجهود أحد زعماء الوفد، عبد الرحمن فهمي، أضحى العمل النقابي لاحقاً، وبدءاً من العام ١٩٢٨، مجال تنافس بين حزب الوفد وحزب الأحرار الدستوريين. لذا يرى بعض المؤرخين أن هذه السابقة كانت بفعل تكرّسها في العمل السياسي المصري، خلال السنوات اللاحقة، بمثابة التمهيد الذي انتقل إلى حركة ٢٣ تموز/يوليو، أي إلى النموذج الناصري، والقاضي بأن ينشئ كلّ حزب حاكم اتحاداً نقابياً موالياً له[١١].

ب ـ تشهد العشرينيّات استمرار ثقافة سياسة الأعيان القائمة على علاقات الاستتباع والجاه المستمرّة من تراث الدولة السلطانية وأعراف الراعوية (اعتبار

---

(١١) انظر: جمال البنا، **الحركة النقابية المصرية تاريخاً وتنظيماً عبر مائة عام، ١٨٩٥ ـ ١٩٩٥** (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، [د. ت.]).

الناس رعية). وكان أن أدى ذلك إلى نوع من استثمار الليبرالية والديمقراطية التمثيلية في سياسات أعيان وبكوات وباشوات. ولعل هذا ما سوّغ لعبد الناصر أن يتحدّث عن «الديمقراطية الرجعية»، فينقلب على الديمقراطية السياسية التمثيلية باسم ديمقراطية اجتماعية وشعبوية ما لبثت أن تحوّلت إلى استبداد بيروقراطي وسيلته حكم الحزب الواحد أو التنظيم الواحد، وتحت ستار مفهومي الحزب والنخبة المتجانسة الطليعية أو الثورية.

ج ـ سجلت العشرينيّات وبداية الثلاثينيّات أيضاً استدخال أو اقتباس أيديولوجيات وتيارات أفكار سياسية كانت تتشكّل في أوروبا وفي تركيا كنماذج مرجعيّة لدى نخب عربية، لبناء دول مركزية قوية. ومن ذلك نموذج الستالينية والنازية والفاشية، وفي تركيا نموذج الكمالية. وكل هذه الأيديولوجيات ستلوّن أحزابنا العربية اللاحقة بألوانها ويافطاتها وثقافتها ومسلكياتها.

د ـ في العشرينيّات أيضاً، كان وقع السياسات الاستعمارية الغربية في الشعور العربي العام مأساوياً. إذ تكثّفت هذه المآسي منذ ذلك الحين مروراً باحتلال فلسطين إلى كلّ التداعيات المؤلمة حتى اليوم؛ فسنوات العشرينيّات أسست، بسبب تراكم الذاكرة التاريخية الجمعية المشحونة بالتجارب المرّة، لبدايات الإحباط العربي وانعدام الثقة بسياسات الغرب؛ ففي غضونها جرى تدمير ثورة الخطابي وجمهورية الريف في المغرب، كما جرى قمع ثورة عمر المختار في ليبيا، وضرب الثورات السورية في العام ١٩٢٠ وفي العام ١٩٢٥، كما جرى ضرب انتفاضة العشرين في العراق. لقد تعرّفت الشعوب العربية إلى حداثة الغرب من خلال عنف سياسته (المدافع وقنابل الطائرات)، في حين أن النخب العربية في غضون جيلي النهضة تعرفت إلى حداثة الغرب من خلال مفكّريه وفلاسفته. وهنا تكمن المفارقة التاريخية بين العنف والحضارة.

كتبت **لسان الحال** الموالية للفرنسيين في لبنان، تعليقاً على ضرب انتفاضة جبل الدروز في العام ١٩٢٠ «إن الحكومة الفرنسية ستذيقهم حلاوة الحضارة بالقوة، وبأنها ستروّضهم كما يروّض الجياد.»

على أن هذه المداخل التي تستحقّ دراسة مستقلّة من منظور التأريخ للمدى الطويل، ومن خلال معطيات العشرينيّات ووقائعها المعقدة، لا تنتظم في تصوّري، كعوامل حاسمة ومحددة سلفاً لسببية حتمية لما آل إليه الوضع العربي اليوم. لكنّها قد تكون مداخل مساعدة على فهم ما جرى ويجري وذلك

من خلال مقاربتها واقعات النصوص أو الخطاب المنتج آنذاك.

ومن أجل هذا الفهم، سبق أن قمت بجمع ودراسة نصوص انتقيتها من ثلاثة نماذج من الكتّاب: رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمن الشهبندر. يعود تاريخ هذه النصوص إلى العشرينيّات، وبالنسبة إلى الشهبندر، إلى بداية الثلاثينيّات، وتدور حول مواقف هؤلاء من مسألة «الدولة والخلافة»[١٢]. وهي تعكس بصورة من الصور حالة من الأزمة التي بدأت بالتشكّل في غضون العشرينيّات وبداية الثلاثينيّات:

نصوص رشيد رضا في الخلافة أو الإمامة العظمى (عام ١٩٢٢)، تعكس حالة التحوّل من فقيه إصلاحي يبحث قبل العشرينيّات عن أولوية البرلمانية والدستور وتقييد الحاكم في العمل السياسي، إلى فقيه سلفي بعد العشرينيّات يبحث عن خلافة مهدّدة وضائعة وعن حزب إسلامي أضحى ضرورة في رأيه.

نصوص الشهبندر، وهي نصوص كتبت بذهنية الإعجاب، بل الانبهار بأتاتورك، وبخاصة بعد فشل الثورة السورية حيث كان الشهبندر أحد قياداتها. تعكس نصوص الشهبندر حالة البحث عن «تجانس» في الأمة وفي الدولة معاً. ولا يجد الشهبندر طريقاً إلى تحقيق ذلك إلا الحزب القومي، وقوامه الزعيم والنخبة المتجانسة، وهو الآلة التي «تطحن» الجماهير على حدّ قوله، ومرجعيّة ذلك كما يعلن ليست البرلمانية وتعدّدية الأحزاب التي هي مضيعة للوقت، بل «الأقليات» أي النخب الحزبية التي أثبتت قدرتها على إحداث هذا التجانس: النازية والفاشية والكمالية. وواضح ما كان لهذا الخطاب العربي المبكر من سبق التأسيس لمفهوم الحزب الحاكم الواحد في دنيا العرب.

أما نصوص علي عبد الرازق في **الإسلام وأصول الحكم**، فيمكن اعتبارها استمراراً لما تأسّس من اجتهادات في الفقه السياسي لدى محمد عبده، ولكن مع إضافة عنصر معرفي مهم: النقد التاريخي، وكان هذا المنهج آنذاك، على وشك أن يُنسى في العقل العربي بعد أن ساد أسلوب التقليد والشروح في الثقافة التاريخية الإسلامية. خلاصة الرأي عند علي عبد الرازق، أن لا خلافة في

---

(١٢) الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا: رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمن الشهبندر: دراسات ونصوص، دراسة وتقديم وجيه كوثراني، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦).

الإسلام وأن الخلافة هي مجرّد سلطنة وحكم عصبية وأن الإسلام لم ينصّ عليها، بل ترك للعقل أن يستنبط ما يراه مناسباً للحكم، ولذا يقترح علي عبد الرازق أن تشكّل العلوم الاجتماعية أداة هذا الاستنباط في العصر الحديث، لا أداة الحزب القومي، ولا أداة الحزب الإسلامي.

المخرج الذي ارتآه علي عبد الرازق كان إذاً يقع بين تيّارين سيتفاقمان: بين تيار الحزب الإسلامي الذي يطمح بالعودة إلى نظام الخلافة أو تطبيق الشريعة من خلال الدولة، وتيّار الحزب القومي المؤسس على زعامة ونخبة، والطامح أن يكون أداة «صهر» الشعب أو «طحنه». لكن المخرج الذي اقترحه علي عبد الرازق حورب، وأقفل. لم تحاربه هيئة كبار العلماء فحسب، الذين تحرّكوا بإيعاز من الملك فؤاد الذي شعر أن بساط الخلافة أزيح من تحت رجليه، بل أيضاً من قوى سياسية وطنية أخرى كان من المفترض أن تقف إلى جانب الكاتب. والمفارقة أن تقف مثلاً كوادر حزب الوفد مع كتاب علي عبد الرازق، في حين يقف سعد زغلول زعيم الوفد ضدّ الكتاب، ويسفّه صاحبه. والمفارقة الأخرى أن يتجه رأي رشيد رضا الذي كان يقول بالدستور والبرلمانية قبل العشرين، إلى تكفير علي عبد الرازق، مزايداً على قرار هيئة كبار العلماء في العام ١٩٢٥ والعام ١٩٢٦.

والنتيجة إحباط شديد لهذا المنحى في منهج النقد التاريخي، أدَّى إليه عزل علي عبد الرازق من منصبه ومن أهليّته العلمية (العالمية)، وصمته الذي دام طويلاً. وفي العام التالي (١٩٢٦) يتكرّر المشهد نفسه مع طه حسين في كتابه **في الشعر الجاهلي**.

ولكن إذا كان المجتمع السياسي أكثر قسوة مع علي عبد الرازق، فمردّ ذلك أن خطاب هذا الأخير كان يقع على خطّ المواجهة مع السياسة بمفهومها الشعبوي، حيث اجتمعت الموالاة والمعارضة ضدّه.

تعبّر هذه الخطابات الثلاثة التي انتقيناها من أدبيات العشرينيّات السياسية عن حالات من التحوّل في الفكر والعمل تجاذبتها عقليتان أو ذهنيتان: إحداهما ستسود والأخرى ستتقلّص.

الذهنية التي سادت هي ذهنية التغلّب السلطوي بأدوات الاستقواء العصبوي أو الديني، وقد تكون هذه الذهنية هي التي جمعت نقيضين في منهج نظر واحد:

رشيد رضا الإسلامي وعبد الرحمن الشهبندر العلماني. وقد تكون هذه الذهنية هي التي ستجمع لاحقاً أسلوب الحزب القومي الأحادي، وأسلوب الحزب الإسلامي. الأحادي في منهج الاستيلاء على السلطة وطرائقه. أنها إمارة الاستيلاء من جديد وبامتياز، تأخذ طريق الانقلاب العسكري، وتستقوي بالدعوة، أي بخطاب الأيديولوجيا الواحدة أو بالفكر الأحادي على حساب التعدّد.

أمّا الذهنية التي تراجعت، فهي ذهنية البحث المعرفي والنقد الإيبيستيمولوجي الذي كان قد بدأه علي عبد الرازق بشكل جنيني في تناوله تاريخية الخلافة للكشف عن مضمونها الاجتماعي العصبوي أي السلطاني الذي كان قد أشار إليه ابن خلدون. أما مسألة السلطة ونظام الحكم فمتروك أمرهما لمناهج العلوم الاجتماعية كما يرى. لقد دخل البحث المعرفي النقدي في مسألةٍ كمسألة الخلافة «دائرة الخوف» في العشرينيّات.

وإذ يعبّر صمت علي عبد الرازق الذي طال بعد محنته عن الاتّساع والامتداد الزمني لهذه الدائرة، بعد العشرينيّات، فإن دوائر أخرى من الخوف سوف تنشأ، وكما أضحت عليه في محنة نصر حامد أبو زيد ودوائر **خوفه** في آخر القرن العشرين، ومن ضمنها دائرة الخوف في البحث في قضايا المرأة العربية وحقوقها.

تَذكُّر العشرينيّات من خلال نسائها الشهيرات، أمر يبرّره الحنين للبدايات الجميلة. لكن البدايات التأسيسية بهذا المعنى كانت قبل العشرينيّات؛ فلمّا دخل العرب العشرينيّات، أي سنوات تأسّس الدول الوطنية وإعلان الدساتير والقوانين وخوض معارك الاستقلال في أكثر من مكان، كان العرب يدخلون أيضاً وبعد انعقاد عدد من الحيثيات والمسارات التي أشرت لبعضها، عصر أزمة تلخّصها واقعتان ممتدّتان: واقعة احتواء سياسات الأعيان للعصر الليبرالي والديمقراطية التمثيلية، وبالمقابل ردّ فعل لواقعة التأسيس لدولة الحزب الواحد. وبين هذه وتلك تعثّر نمو المجتمع المدني، لأن من شروطه قيام الدولة الديمقراطية التي كانت حلماً وأملاً لدى النهضويين الدستوريين الأوائل، وكما نقرأ ذلك عند سليمان البستاني في **عبرة وذكرى** تعليقاً على دستور ١٩٠٨.

مرّة أخرى، إن العشرينيّات محطة لا تقرأ واقعاتها إلا من خلال التأريخ للمدى الطويل، والحركة النسائية جزء لا يتجزأ من هذا التاريخ الطويل والبطيء في تحوّلاته ولا سيما على صعيد الذهنيات والأفكار.

الفصل الثاني

مي زيادة وتعريفاتها في سير النساء(*)

ميرفت حاتم(**)

مقدمة

تمثل العشرينيات من القرن الماضي امتداداً للتيارات الفكرية والثقافية التي صاحبت الثورات القومية الكبرى في العالم العربي التي اشتعلت في عامي ١٩١٦ و١٩١٩. بدأت الثورة العربية في الحجاز كجزء من تحالف عربي ـ إنكليزي ضدّ الإمبراطورية العثمانية، وامتدت إلى الشام خلال الحرب العالمية الأولى وأدت بعدها إلى قيام أول حكومة عربية بقيادة الأمير فيصل. وانتهت الثورة بالانتداب الفرنسي لسوريا ولبنان في عام ١٩٢٠[١].

أما عن مصر، فلقد بدأت الثورة بمطالبة وفد من المصريين ـ أعضاء الجمعية التشريعية ـ باستقلال مصر عن إنكلترا بعد نهاية الحرب العالمية الأولى في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٨. اشتعلت الثورة في آذار/مارس ١٩١٩، حيث رفضت إنكلترا هذا الطلب ونفت أعضاء هذا الوفد. استمرت الثورة في مختلف أنحاء مصر وباشتراك جميع الطبقات والنساء المصريات إلى أن صدر تصريح ٢٨

(*) مي زيادة، باحثة البادية: دراسة نقدية (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٨٣)، ص ١٧.

(**) أستاذة في قسم العلوم السياسية في جامعة هاورد ـ واشنطن.

(١) James L. Gelvin, *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire* (Los Angeles: University of California, 1998).

شباط/فبراير ١٩٢٢، الذي اعترفت فيه إنكلترا لمصر بالاستقلال الجزئي.

في كلتا الحالتين، أدت التعبئة القومية التي صاحبت هذه الثورات، والتي استمرت لمدّة أربع إلى خمس سنوات، إلى دخول الطبقات الشعبية إلى الساحة السياسية، وتغيير المناخ الفكري في هذه المجتمعات، و«بناء» تعريفات جديدة للهوية يمكن لنا دراستها في الإنتاج الثقافي الذي أعقب هذه الفترة. في محاولة لفهم «مختلف» لهذه التعريفات، سأعتمد على دراسة لجيمس غيلفين (James Gelvin) بعنوان **الولاءات المنقسمة** وطرحها لإطار فكري جديد يؤدّي لفهم مغاير للثورة العربية في الشام والظاهرة القومية بشكل عام. يقدّم غيلفين في هذا الكتاب نقداً للمنهج المثالي والذي يتحكّم في فهمنا للظاهرة القومية في المنطقة العربية. من خصائص هذا المنهج تقديمه «لتاريخ القومية العربية كتاريخ فكري والنظر إلى مجموعات مختلفة من النخب المحلية كالمصدر الوحيد لهذه الأفكار والعمل على انتشارها من جيل لآخر»[٢]. يضع هذا المنهج تحليل «جوهر القومية العربية»، وارتباطه باللغة العربية أو العرقية العربية، في مركز الصدارة. نتيجة لذلك تركّز معظم الدراسات لهذا الموضوع على اكتشاف أو إعادة اكتشاف الجذور العربية للهوية والمفترض أنّها لا تتغير. أخيراً، يضع مؤرخ الظاهرة العربية هذا التعريف القومي للهوية فوق كلّ التعريفات الأخرى للهوية[٣].

يقترح غيلفين أن معظم هذه الافتراضات لا تتفق مع الرؤى الجديدة للهوية والتي تفترض أنّها ظرفية أو عرضية، أي أنّها ليست دائمة، وأن وجود هوية قومية للفرد لا يعوّق وجود أنماط أخرى للهوية. أما عن سيطرة الهوية القومية في المنطقة العربية على الهويات الأخرى، فيقترح غيلفين أن ذلك نتج من وجود أزمات قومية أو فترات تعبئة أدت إلى تمييز الرابطة القومية فوق كلّ الروابط الأخرى[٤].

تمثل الثورة العربية في بلاد الشام وثورة ١٩١٩ في مصر، أحد الأزمات القومية التي يتحدث عنها غيلفين. ستحاول هذه الورقة مناقشة أثر هذه الأزمات والخطاب القومي الجديد على بناء تعريفات جديدة للهوية تختصر تجارب العرب المتعددة في خدمة القضية الوطنية.

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص ١.

يظهر أثر التعريفات القديم والجديد لهوية النساء في كتابات مي زيادة لسير ثلاث نساء مصريات وعربيات نشرت جميعها في العشرينيّات من القرن الماضي. هنا تستأنف مي زيادة الاهتمام بسير النساء بعد ٢٤ عاماً من نشر زينب فوّاز لكتابها المهم **الدر المنثور في طبقات ربات الخدور**، والذي قدمت فيه سيراً موجزة لتاريخ نساء المنطقة العربية قبل الإسلام وبعده بما في ذلك بعض سير لنساء معاصرات لها وسير نساء من ثقافات أخرى.

سأبدأ هذه الورقة بمراجعة ظروف كتابة مي ونشرها لأول هذه السير، سيرة ملك حفني ناصف الكاتبة المعروفة التي توفيت في بداية المدّ القومي لثورة ١٩١٩ في مصر، والمنهج الذي استعملته مي لتقديم الهويات المتعددة لهذه الكاتبة، مثل هويتها كامرأة، كمسلمة، كمصرية، ككاتبة، كناقدة وكمصلحة. ثانياً، سأقدم دراسة مقارنة للظروف التي أدت بمي إلى كتابة سيرة الشاعرة وردة اليازجي والمنهج القومي الذي استعملته والذي أدى إلى فرض الهوية القومية على حياة هذه الشاعرة وتهميش الجوانب الأخرى من حياتها. في تقديم هذه القراءة لكتابات مي النسائية، سأتبع المنهج نفسه النقدي الذي استعملته مي في دراستها وتقديمها لسير النساء.

أولاً: سيرة ملك حفني ناصف «باحثة البادية»

في تقديم لكتاب مي عن باحثة البادية، يقول يعقوب صروف صاحب مجلة **المقتطف**، السورية الأصل والكُتاب، والمصرية الموقع ـ أنّه اقترح على مي «أن تتحف **المقتطف** بخلاصة ما كانت الباحثة تنادي به»[٥]. لا يصف صرّوف الظروف التي دعته لذلك. تقوم بذلك مي في كتابها عن ملك فتقول:

إن ردّ الفعل لوفاة ملك في ١٨ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٨، لم يقتصر على فصول الصحف وقصائد الأشعار، بل عينت النساء إقامة حفلة تأبين من جهتهن، بينما كان الرجال ينظمون حفلة الرجال، فسبق هؤلاء وأقاموا حفلة الأربعين برئاسة معالي وزير المعارف وكانت جامعة لِكُلّ مظاهر الجلال. فرأت اللجنة المتشكلة برئاسة حرم سعادة شعراوي باشا أن تؤجل عملها فتعقد اجتماعاً نسائياً لمناسبة مرور العام على وفاة الفقيدة وأن تسعى خلال هذا العام لإيجاد أثر لذكرها الطيب في المدرسة التي تخرجت منها. ومجرد تفكير النساء في هذا الأمر وذاك واهتمامهن

(٥) زيادة، **باحثة البادية: دراسة نقدية**، ص ٩.

بكيفية تنفيذ ما حسن من تقديرهن دليل على تغيير كبير جار في النفوس.

أما حفلة الرجال، فقد حضرها كلّ عالم وكبير ووجيه. ولو كان المؤبنون من النشء الجديد القائل بسفور المرأة لوجدنا الأمر طبيعياً، ولكنهم كان أكثرهم من ذوي العمائم ومن المطربشين الذين هم أقرب إلى حزب المحافظين منهم إلى أي حزب آخر. وقد فاه أحدهم بهذه الجملة الخطيرة «أيها الرجال قولوا للنساء إننا نكرم النساء العالمات كما نكرم أعاظم الرجال». . .

لما قامت نساء الغرب بحركتهن لم يؤيدهن فيها من الرجال إلا آحاد وقد هزأت بهن منهن مجاميع. والآن قد مرّت أعوام الجهاد والألم فقد استمالت إلى قضيتهن أعلى أصوات أمريكا وأوروبا وأعمقها تأثيراً. «أما عندنا فإذا ذُكرت الحركة النسائية ذكرنا أن الرجل كان موجدها ومؤيدها وأنه مازال ساعياً في تنشيطها. وقد جاءت حفلة الرجال لذكرى باحثة البادية أتم مصداقية لهذا الإقرار»[٦].

يتضح مما تقدّم، أن اقتراح يعقوب صروف لمي بالكتابة عن ملك نبع من وجود اهتمام كبير بهذه الكاتبة التي حضر مناسبة الأربعين لوفاتها جمهور كبير من الرجال المتعلمين الذين اعتبرهم صرّوف جزءاً مهماً من جمهور القراء لمقالات مي عن ملك والتي ستنشرها **المقتطف**.

يفسر ذلك أيضاً قرار المجلة بجمع مقالات مي في كتاب يباع بمناسبة الاحتفال السنوي الذي نظمته النساء للاحتفال بملك. يعني ذلك أن اقتراح صروف لمي بالكتابة عن ملك كان أولاً وأخيراً قراراً تجارياً لصاحب مجلة ودار نشر. يقترح بنديكت أندرسون، صاحب كتاب **مجتمعات متخيلة**، أن رأسمالية النشر وأنظمة التعليم الحديثة أديا دوراً مهماً في بناء المجتمعات القومية الحديثة التي كانت صفتها الأساسية أنّها متخيلة: يشعر الأفراد فيها بوجود روابط ثقافية وتاريخية تربطهم بآخرين من مجتمعهم لم ولن يروهم. تؤدي الصحف والمجلات ودور النشر دوراً مهماً في هذه العملية كجزء من محاولتهم بيع إصداراتهم، وخاصة الكتابة عن المواضيع التي تهمّ القراء[٧]. تتميز المجتمعات القومية الجديدة بأخوية السلطة وظهور روابط جديدة بين الرجال من الطبقات المختلفة. هذه

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٧) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London; New York: Vero, 1991), pp. 6-7.

الخلفية تشرح قول يعقوب صرّوف بنشر مقالات مي عن مَلَك، وتقدّم بواعث تجارية لاهتمام أصحاب الصحف والمجلات بقضايا المرأة.

ماذا عن حفل الأربعين والذي أقامه الرجال لمَلَك وحضور عدد كبير من الرجال المعممين والمطربشين له؟ هناك احتمال قوي أن عدداً كبيراً منهم حضروا كجزء من تعزية عبد الستار بك زوج مَلَك، والذي تصفه مي بأنه وجيه قبيلة الرماح بالغيوم[٨]. إذا زدنا على ذلك أن عبد الستار بك كان أحد أقرباء حمد الباسل باشا الذي انضمّ إلى الوفد المصري في ٢٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٨[٩]، يحقّ لنا أن نقول إن بعض المؤيّدين للحركة الوطنية في ذلك الوقت حضروا الأربعين للتعبير عن تأييدهم لهذا العضو البارز. يشكّل كلّ هذه الاعتبارات في قول مي أن حضور الرجال لهذا الاحتفال يقدم دليلاً آخر على تأييد الرجال للحركة النسائية في المنطقة.

ماذا عن قول بعض الحضور: «أيها الرجال قولوا للنساء إننا نكرم النساء العالمات كما نكرم أعاظم الرجال»؟ من الملاحظ هنا أن الرجال يخاطبون بعضهم بعضاً ويقترح البعض منهم على الآخر أن يقدّموا أنفسهم للنساء بطريقة غير متحيزة في محاولة للتأثير عليهم. إن قول هذه العبارة في الاحتفال بمَلَك يهدف إلى الرد على مَلَك التي كثيراً ما اتهمت الرجال، وخاصة المهتمين منهم بالإصلاح، بمحاولة إحكام قبضتهم على الحركة النسائية وصوتها المستقل. من هذا السياق، دعوني استشهد بمقولتين لمَلَك تعطينا فكرة عن حدة مَلَك في رفض هذا النوع الجديد من وصاية الرجل التي تقدّم نفسها كجزء من برنامج تحرير المرأة.

تقول مَلَك الآتي:

قطع رجال الإصلاح في مصر شوطاً بعيداً للتنقيب عما يجعل الأمة المصرية في مصاف الدول الراقية، فلم يظفروا بضالتهم، وبعد لأي ألقوا الذنب من تأخير الأمة المصرية على المرأة المسكينة، وقالوا: لو كانت المرأة المصرية راقية لأخرجت للعالم أبناء نشطين، وأزواجاً حكماء وأسراً منظمة. ووقفوا عند هذا

(٨) زيادة، المصدر نفسه، ص ١٥.

(٩) عبد العظيم رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦** (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، ص ٩٩.

الحدّ ينتظرون ما يقضيه لهم الدهر من ارتفاع شأن المرأة ورقيها ويهيئه لهم الاتفاق لصلاحها كأن المرأة تلهم الإصلاح إلهاماً، ولا تتعلمه تعليماً، ثمّ تقول لهم بما عجزوا عنه[١٠].

في هذه المواقف تعتبر مَلَك حفني ناصف فعلاً **باحثة في البادية** وهو لقب لقبت به حين تزوجت من عبد الستار الباسل وانتقلت للعيش معه في الفيوم، والتي كانت تعتبر آنذاك جزءاً من الصحراء. إذا ابتعدنا عن المعنى الحرفي لهذا اللقب يمكن لنا أن نفكر في مَلَك حفني ناصف كباحثة في صحراء فكرية على مكان جديد ومستقل تقف فيه المرأة المصرية بعيداً عن نوع جديد من سلطة الرجل حيث يطاردها بعينيه ولسانه وآرائه التي لا تنتهي عن خصائص حياتها. ماذا تلبس؟ أين ومتى تأكل؟ ما نوع التعليم الذي يجب أن يتاح لها؟ ما هو دورها في عملية الإصلاح؟ ما هي واجباتها في الأسرة والمجتمع.

تؤيد مي هذه الفكرة حيث تقول إن مَلَك كانت تعاني من وحدتها الفكرية[١١]. تضيف هدى الصدّة إلى ذلك في قراءتها المتميزة لسيرة ملك وأعمالها التي تدعونا إلى إعادة اكتشاف هذه الكاتبة فتقول: «إننا حين نقرأ أعمال مَلَك نستمع لصوت لم يتمكن التاريخ من تصنيفه وفقاً للتصنيفات الجاهزة، فاحتار الناس من أمره؛ فتارة نجدها ضمن زمرة التنويريين أو الحداثيين، وتارة نجدها رمزاً للمرأة المسلمة المحافظة والتي عارضت دعوى قاسم أمين لنزع الحجاب»[١٢]. تضيف الصدّة أن عدم فهمنا لمشروع مَلَك الإصلاحي ينبع من كونها أول ناقدة الحداثة رؤيتها الذكورية للنساء (التي تضعهن في خدمة احتياجات الرجل ومشروعه القومي) الموجودة في كتابات أعلام التنوير أمثال قاسم أمين وأحمد لطفي السيد. وأحب أن أضيف هنا أن مَلَك كانت أول ناقدة للشكل الجديد لسلطة الرجل على النساء (أي أخواتها) والتي هي أيضاً جزء من موضوع الحداثة الأوروبي الذي أعلن الحرية والمساواة والإخاء كرموز ثلاثة. ظهرت سلطة الرجال كأخوات على النساء في المجتمع المصري آنذاك في خطاب الرجال عن تحرير المرأة. هنا يتكلم الرجال عن حقوق النساء بغض النظر عن وجود علاقات عائلية تربطهم ببعض. من هذا السياق، تأخذ مقولة بعض الرجال في احتفال الأربعين

---

(١٠) هدى الصدة، **باحثة البادية: النسائيات** (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨)، ص ٢٨.

(١١) زيادة، **باحثة البادية: دراسة نقدية**، ص ١٠٦.

(١٢) الصدة، المصدر نفسه، ص ٩.

لَمَلَك (أيها الرجال قولوا للنساء إننا نكرم النساء العالمات كما نكرم أعاظم الرجال) معنى آخر وهو أن الرجال في هذا الخطاب الحداثي الجديد يكتسبون مصدراً جديداً للسلطة يسمح لهم بتحديد أي من النساء تستحق التكريم بحسب المقاييس الأخوية الجديدة التي يتيحها لهم الخطاب الحديث عن تحرير المرأة.

لماذا لا ترى مي، وهي باحثة نقدية ما تراه صديقتها وزميلتها مَلَك في هذه القضية؟ هناك أسباب كثيرة تفسر اختلاف الرؤى لهاتين الكاتبتين، أهمها أن المناخ السائد بعد نشر كتابي قاسم أمين عن **تحرير المرأة** و**المرأة الجديدة** أعطى هذا الكاتب ومؤيّديه من كُتاب جريدة **الجريدة** فضل الريادة في مناقشة هذه القضية.

أخذ الكثيرون الهجوم العنيف الذي تعرض له قاسم أمين ومؤيدوه من قبل خصومهم الرجال على أنّه دليل آخر على تقدّميتهم وتأييدهم للمرأة. إذا زدنا على ذلك أن هذه المجموعة من رجال التنوير هي التي احتفت بمي وأعطتها مكانة متميزة، يتضح لنا لماذا تعتقد مي (من تجربتها) أن الرجال من منطقتنا أوجدوا الحركة النسائية وأصبحوا المصدر الرئيسي لتأييدها! بالرغم من أن هذه المجموعة نفسها أيدت وشجعت مَلَك، إلا أن خيبة أمل ملك في زوجها الذي كان أحد أعضاء هذه المجموعة، وفي الوقت نفسه كانت له أكثر من زوجة، أعطتها رؤية مختلفة لمشروعهم على المستوى الاجتماعي والشخصي.

كيف أثّرت هذه الرؤية وهذا الموقع على تقديم مي لهوية مَلَك حفني ناصف؟ ما المنهج الذي استعملته في هذه الدراسة وما هو تعريفه للهوية؟ سأعتمد في الإجابة عن هذه الأسئلة، على تحليل ودراسة هدى الصدّة لهذا العمل المهم. تقترح الصدّة أنه «يصعب تصنيف الكتاب بحسب التعريفات المتعارف عليها، فهو سيرة غيرية عن مَلَك ولكن أيضاً سيرة ذاتية لها، هو سرد وصف تحليلي لنموذج امرأة متميزة عاشت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهو أيضاً علاقة فريدة بين امرأتين، وعن تفاعلهما مع السياق الثقافي والتاريخي الذي عاشتا فيه. . . لا يخفى على القارئ التواصل العميق بين الكاتبتين، والالتقاء السامي بين أفكارهما؛ فهي تتعامل مع شيء قريب منها عزيز عليها ومع هذا لا تجد له أثراً لتطابق بينهما؛ فنجد أن مي تناقش مَلَك في الكثير من آرائها بل تنتقدها وتقدّم اقتراحات بديلة وتفتح أبواباً مغايرة، إلا أنّها تفعل هذا وكأنها تتحين الفرصة المواتية للتعبير عن آرائها أما بالاتفاق مع مي أو بالاختلاف معها. . . وتعترف مي بعدم تمسكها بتلابيب الموضوعية في كتابها عن

ملك، وفي مقابل كلّ فقرة تُكتب عن ملك توجد فقرة عن مي. ومن المتوقع في السيرة الغيرية أن نرى ونتعرّف على الذات موضوع السيرة (ملك) من خلال مرآة ذات كاتبة السيرة (مي) من خلال مرآة الذات الموضوع (ملك). خلاصة القول إننا نستمع إلى صوتين لا صوت واحد ونتعرف على ذاتين لا ذات واحدة[١٣].

يعني ذلك أن مي استعملت الحديث عن ملك لتتحدث عن نفسها أما بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وللأسف الشديد فإن محصلة المقارنة بين الإثنتين كانت دائماً لصالح مي. يؤيد جبران خليل جبران هذا التفسير في وصفه لكتاب مي عن **باحثة البادية** في إحدى رسائله فيقول: «ما قرأت في حياتي صورتين في إطار واحد: صورة امرأة أديبة مصلحة وصورة امرأة أكبر من أديبة ومصلحة»[١٤]. ما يثيره جبران بهذه النقطة يخصّ المنهج الذي تستعمله مي في تقديمها لسير النساء، بالرغم من محاولة مي فهم السياق التاريخي والثقافي الذي شكل وعي الكاتبات العربيات وأعمالهن، إلا أنّها دائماً ما تقدّم نفسها كممثلة لمعايير الحداثة وقيمها. النتيجة نقد أدبي لإبداعات هاتي النساء يضع الناقدة في مرتبة أعلى وأحسن.

قسمت مي دراستها لباحثة البادية إلى ستة فصول كلّ واحد منها يهتم بهوية معينة. تبدأ المناقشة بدراسة هوية ملك كامرأة. تذكر مي في هذا السياق تميز الكاتبة بدقة الملاحظة والاهتمام بالتفاصيل (ص ٢٤)، معرفتها بتجارب النساء وأحاسيسهن (ص ٢٥)، عاطفيتها وتقلّبها (ص ٣٠)، مزاجها العصبي والصفراوي (ص ٣٣)، «واستعمالها لسلاح نسائي محصن وهو الضحك» (ص ٣٤).

أما عن هوية ملك الإسلامية، فتقول مي أنّها كانت شغوفة بدينها تغار عليه غيرة المحب. . . إسلامها ظاهر في كتاباتها. . . كانت معروفة بالورع بين أخواتها المسلمات (ص ٣٥). تنتقد ملك العادات المستحدثة باسم الدين مثل مراقصة النساء للرجال على الطريقة الإفرنجية (ص ٣٨). أخيراً، نادت مَلَك بتعليم الرجل والمرأة أصول الدين، وكان ذلك أحد اقتراحاتها للمؤتمر الإسلامي المصري والذي أيده لطفي السيد محرّر جريدة **الجريدة** في مقدمته لكتاب ملك النسائيات.

---

(١٣) هدى الصدة، «تطور نظرية السيرة الذاتية ماذا تعني بالنسبة لكتابات المرأة،» ورقة قدمت إلى: **المرأة العربية في مواجهة العصر: بحوث ونقاشات الندوات الفكرية التي نظمتها نور**، دار المرأة العربية للنشر (القاهرة: نور، دار المرأة العربية للنشر، ١٩٩٦)، ص ٢٠ ـ ٢٠٨.

(١٤) زيادة، **باحثة البادية: دراسة نقدية**، ص ١٦٨.

في ذلك السياق، تذكر مي نقد مَلَك لمدارس الراهبات لعدم اهتمامها بتدريس اللغة العربية والتاريخ الإسلامي وتخريجها بنات «لا يعرفن إلا العزف على البيانو والرطانة ولسن من العلم والتهذيب في شيء وهن على جهلهن هذا شامخات بأنفسهن نحو السماء فيقضين وقتهن بين حديث خرافة وخروج في الشوارع وهن على العموم أكثر النساء إسرافاً وتبذيراً فضلاً عن البهرجة وقلة الحياء» (ص ٤١).

تردّ مي على هذا النقد، أن مدارس الراهبات تُخرج أيضاً «نساء كن سعادة ذويهن ونور محيطهن» (ص ٤١)، وأنها كخريجة من إحدى هذه المدارس لا ترى هذه العيوب في نفسها أو في قريباتها أو معارفها، وأن التعليم في هذه المدارس يدعو للترفع عن الدنيا ويدعو للجري إلى مُثل عليا. «أما عن النقص الشائن في إهمال تدريس التاريخ الإسلامي والتواريخ الشرقية الأخرى وإتقان اللغة العربية فإن اللوم فيه يقع على الأهل. إذ أي شيء يمنعهم من تعليم ما يريدون لبناتهم؟» (ص ٤٢).

تقول مي إن هناك فريقاً يرى أن مَلَك كانت متعصبة، وتجيب «ذلك ما لا ريب فيه وكيف يُنتظر منها أن تكون غير متعصبة، أو ليس التعصب من أشد العواطف ملاصقة للنفس»؟[١٥].

في الوقت نفسه تقول مي عن نفسها: «كثيراً ما أسائل نفسي ترى هل يهدأ يوماً ثائر العواطف المتطرّفة وتتوازن قوى الإنصاف فيرتفع المرء بإدراكه إلى أفق يشرف منه على جميع النزعات الإنسانية؟»[١٦] هنا وبعد أن قالت إن ملك متعصبة مثل كلّ البشر، تصف مي نفسها على أنّها قادرة على تصور إمكانية الارتفاع فوق كلّ ذلك.

في وصف مي لهوية ملك المصرية، تقول إنّها «مصرية بظرفها ومصرية بوطنيتها» (ص ٤٦). ملك تدعو الكتاب والباحثين «للتفكير في إيجاد مدينة خاصة بالشرف تلائم غرائزه وطباع بلاده ولا تعوقنا عن اجتناء ثمار التمدن الحديث» (ص ٥٠). أما ساعة تتكلم الباحثة بلسان المرأة فهي تحذف اسم الشرف والأقطار الإسلامية ولا تهتم إلا بالمرأة المصرية دون غيرها» (ص ٥١). هي تحب كلّ ما هو مصري مثل قول: «وما أحلى السمرة الجاذبة لو فهمنا معناها أنّها جميلة

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.

لأنها جميلة ولأنها مصرية ولو لم يكن فيها غير المصرية والطيبة لكفى» (ص ٥٢). «على أن وطنيتها أتمّ وضوحاً عندما تعالج الموضوع الذي يكثر عودها إليه وهو أن لا يأخذ أبناء هذا الوادي من مدينة الغرب إلا ما لا بدّ من أخذه على شرط أن يصطبغ بالصبغة المصرية والطابع الوطني» (ص ٥٣). في هذا السياق تشرح لنا مي شعورها، تعريفها للوطن وعلاقتها بمصر الثورة.

ليس بين المعاني الاجتماعية ما هو ادعى إلى التحمس والطرب من الوطن لأن الوطن كلّ شيء؛ فهو الأهل والأحباب، والدموع والابتسامات، وهو القبور الغاليات. ومهد المقبلات. هو مجموع الوراثات الأثرية والتاريخية والأخلاقية والعلمية والعملية... هو العلم الذي ترتعش لتلاعب النسيم بأهدابه ذرات القلوب. نحن الذين أحببنا من مصر جمالها الطبيعي وجلالها التاريخي وعظمتها الأثرية وعذوبة بنيها وبناتها، نحن الذين أحببنا من مصر كلّ شيء، نعلم أن مصر الحقيقة، مصر الصميم...

مصر هي ذلك الشباب الطامح إلى الارتقاء وتلك الأمة التي لها من فطنتها ما يذكرها أن طريق التقدّم ليست التخريب والتشويش والتدمير، بل الهدوء والعمل والتفكير. مصر هي المرأة المصرية التي أرتنا في هذه الأيام أن فيها ما كنا نتمناه لها.

ما كان ألطف البسمات النسائية أيام التظاهرات وراء النقاب الأبيض، وما كان أبهج الأعلام المصرية المثلثة الأهلة الموحّدة الصليب تلوحها الأيدي النحيفة!

لترقد الباحثة بأمان وسلام. إن لأخواتها أهلية وطنية كأهليتها. أحيي هنا ما كان عندها من مصرية صادقة وأحيي بعدها كلّ امرأة مصرية، ولا أخشى ختم هذا الفصل بهتاف واحد: لتحيَ مصر![١٧].

تبدأ مي تعريفها للوطن بإعطائه مضموناً اجتماعياً: الأهل والأحباب والموتى الغالين على النفس. هو أيضاً إحساس بالمكان يظهر في الأثري، التاريخي، الأخلاقي والعلمي.

يتوّج هذا الإحساس بالمكان العَلمُ، والذي يلخّص البعد المكاني والعاطفي للوطنية. وفي ذلك التعريف، لا بدّ للقارئ أن يفكر بأن مي تتحدث عن

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٤.

فلسطين ولبنان، الأمكنة التي نشأت فيها وحيث توجد علاقاتها العائلية والحميمة، وحيث بدأ الإحساس بالذات. في الوقت نفسه، تقدّم مي لنا وطنها الآخر، رمزه الذي تعرفه لنا بطريقة عاطفية وواعية حين تقول «نحن الذين أحببنا من مصر جمالها الطبيعي وجلالها التاريخي وعظمتها الأثرية وعذوبة بنيها وبناتها.» هي تحب «من مصر» ولا تحب مصر بصورة مطلقة ولكنها في النهاية تحب هذا البلد كمكان وكناس ومشروع قومي «يطمح إلى الارتقاء»، أي الحداثة بلغة ذلك العصر. في هذا السياق تقول لنا مي رأيها في ثورة ١٩١٩: إنّها لا تؤيد دخول الجماهير إلى الساحة السياسية، ففي رأيها أن التقدّم لا يجيء عن طريق «التخريب والتشويش والتدمير»، بل عن طريق الهدوء والعمل والتفكير أي عن طريق النخبة. وتقدّم مي مثلين على ذلك: تشير **أولاً**، إلى تظاهرات نساء الطبقات المتوسطة والعليا وتقدّمهن لنا مبتسمات خلف النقاب الأبيض بالرغم من إحاطة قوات الاحتلال الإنكليزي لهن من كلّ جانب. **ثانياً**، تذكر مي الأعلام المصرية والتي تشير إلى وحدة الهلال والصليب، أي وحدة المسلمين والمسيحيين معاً. وتختم مي هذا الفصل بطمأنة مَلَك أن آمالها وإحساسها الوطني موجود في أخريات. وتنهي مي الفصل بتحيّة مَلَك لمصريتها وتحيّة النساء المصريات والهتاف: تحيا مصر. وهو الهتاف الذي رددته جماهير ثورة ١٩١٩، وهنا ترّدده مي معهم.

في الفصول الثلاثة الباقية، تقدّم مي مَلَك ككاتبة، كناقدة وكمصلحة. عن هويتها ككاتبة، تقول مي إن ملك كاتبة كبيرة لتعدد كتاباتها وقدرتها اللغوية الماهرة على تدوين ما تريد. في هذا السياق، تنقد مي ملك من جديد حين تقول لنا، «لم يكن في عيني الباحثة ما يدل على أنهما اعتادتا النظر إلى داخل الوجدان. . . وأن الباحثة لم تكن على شيء من الروحانية»[١٨].

أما عن ملك الناقدة، فتقترح مي «أنّها كانت ناقدة بفطرتها التي ثقفها الدرس والألم والإطلاع على مناطق البيئة المصرية مما لم يكن ميسوراً لسواها، لأنها بمركزها الاجتماعي كانت ذات صلة بجميع الطبقات» (ص ٦٧). ساعد ذلك على تقصي وضع المرأة «فتح باب العائلة على مصراعيه لتجيل نظرها في كلّ ما يختفي وراءه» (ص ٧١).

أخيراً، تدّخر مي أكثر ملاحظاتها النقدية لدور ملك كمصلحة فتقول «إن

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦١.

باحثة البادية لا تعطي قارئها جناحين يطير بهما، ولا تسكب له من رحيق الفكر والخيال ما يعلو به إلى قوة «الألمبس» أو يحدو به إيغالاً في هياكل السر والألغاز، ولا يهمها من خفايا النفوس غير ما هو معروف تشترك الجماعات في تقاسيم خيراته وشروره. أنّها تبقى بين جدران بيئتها إلا أنها تحدق في مظاهر الأسى بعين يظللها خيال الدموع، فتكتب متهيّجة متأثرة كأنما هي تحارب ذرات الشقاء بِكُلّ كلمة تخطها»[١٩].

تعقيباً على برنامج الباحثة للإصلاح، تقول مي ناقدة: «أود أن أفهم كيف لم تفكّر في وجوب اهتمام النساء بذوي الفاقة، وضرورة تكوين جمعية خيريّة نسائية بين المسلمات؟ لقد أذهلني دائماً أن أرى في هذا القطر جمعيات نسائية لجميع الطوائف والنحل إلا للمسلمات، مع أن المسلمين أغنى عناصر القطر وأرحبها كرماً وأقربها إلى إتيان المعروف. وبما أنهم العدد الأوفر كان المحتاجون من فقرائهم كثيرين. إن أعمال البر أقرب الأشياء إلى قلب المرأة ولو فقدت هذه جميع دلائل اليقظة الفكرية فإن حنوها يظل حياً جائلاً منسكباً على من يستحق ويظمأ إليه. لذلك لا أفهم إغضاء السيدات المسلمات عن تأليف جمعية بر منهن.

وفي ما عدا ذلك. هل من معترض على صلاحية اقتراحات الباحثة؟ إني أرى شيئين بارزين من إطار هذا المذهب الصغير: **أولاً**: وجوب فتح أبواب التعليم للمرأة. **ثانياً**: وجوب انطباق كلّ إصلاح على التعاليم الإسلامية والعادات القومية. وتحصين الأمر الثاني جعل أحدهم يقول عنها: «إنّه لا ينقصها سوى العمة لتصير شيخاً». على أني أتفاءل خيراً بتمسكها بالمصرية والإسلام ليكون المتعنّتون أكثر ثقة برأيها، هي التي لا تقبل من الدخيل إلا ما ليس عنه غنى»[٢٠].

بماذا نفسر هذا النقد الجارح لأفكار مَلَك؟ مي تتّهم ملك أنّها تركز على كلّ ما هو معروف وأن آراءها محدودة ببيئتها وأن كتاباتها متهيجة وعاطفية. أضف إلى ذلك، أن مي ترى أن ملك غير مهتمة بالنساء الفقيرات لأنها لا تقترح إقامة جمعية نسائية للنساء المسلمات. أخيراً، تصف مي اقتراحات ملك للإصلاح بأنها تمثّل مذهباً صغيراً للموضوع وتنتقد مي ملك لرغبتها في انطباق كلّ إصلاح على التعاليم الإسلامية.

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥.

لا ترفض مقولة البعض إن آراء ملك مثل آراء الشيوخ، وتقول إن ذلك يجعلها محل ثقة المتعنتين وأن عندها عداء لِكُلّ ما هو دخيل أو جديد.

أنا أعتقد أن سبب هجوم مي على وجهة نظر ملك للإصلاح الهدف منه هو التمهيد للفصل السابع، والذي يعقد مقارنة بين قاسم أمين وملك حفني ناصف. في هذه المقارنة، تبرز مي، قاسم أمين كرجل حكيم يحبّ الخير والإصلاح تقوم كتاباته على جميع فروع المعرفة. وأن عمله كقاضٍ أتاح له أن يحكم بالعدل والإنصاف للمرأة. باختصار، لا تحيد مي عن رؤية رجال التنوير الذين ارتبطت بهم عن طريق صالونها، لقاسم أمين على أنّه محرر المرأة المصرية وصاحب برنامج لتحديث وضعها وعن طريقة تحديث المجتمع.

حين تقلل مي من قيمة منهج مَلَك ورؤيتها للإصلاح، تهدف بذلك للاحتفاظ لقاسم أمين بمركز الصدارة في مناقشة هذه القضية الحيوية وتقديم دليل على نقدية دراستها وعدم تحيزها للنساء ضدّ الرجال!

بغض النظر عن التفاصيل التي تقدّمها مي في تحليلها لهويات ملك المتعددة، ترى الكاتبة أن هذه الهويات لا تنفصل عن بعضها البعض، بل تمثل أجزاء من شخصية الباحثة. «لذلك ترى المصرية ممتزجة دائماً بالكاتبة، وتتكلم الناقدة والمصلحة بلسان المرأة المسلمة والمصرية، كأنما هي لا تستطيع تجريد نفسها من نفسها. وترتسم المرأة في كلّ كلمة تخطّها الكاتبة وما هي إلا امرأة في البدء وامرأة بالتالي وامرأة دائماً»[٢١]. في نهاية هذه العبارة، تقترح مي أنّها لو استطاعت اختيار واحدة من هذه الهويات كالهوية الأساسية لاختارت كونها امرأة كالعنصر الأساسي في تكوينها. للأسف الشديد، لا تعطي مي هذه الهوية مضموناً إيجابياً في عملية التغيير.

باحثة البادية تُصلح كامرأة، وقيل إن المرأة أكثر تشبثاً بالماضي. وقاسم أمين يُصلح كرجل - أي يرسل نظره دائماً إلى الأمام - هي تسير بتحفظ بين تشعب الأفكار الجديدة والآراء المستحدثة، وكلما خطت خطوة التفتت إلى الوراء لتتثبّت من أنّها تابعت السبيل الذي يربط الأمس بالغد. كلّما جاءت بتبديل في النصوص الإصلاحية حاولت سبكه في قالب الاعتدال مع مراعاة العادات المألوفة ما أمكن. هي كثيرة التحذر في إصلاحها، عملية متواضعة في مطالبها، لا تبتعد متراً

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٣ - ٧٢.

واحداً عن حدود بيئتها وإن حامت فوقها بما أوتيت من شجاعة وذكاء(٢٢).

تُعتبَر فكرةُ أن المرأة تمثل ماضي الأمة بينما الرجل يمثل الحاضر والمستقبل، جزءاً من التاريخ الفكري العام للظاهرة القومية الذي تقدّمه مي لنا من خلال مقارنتها للمنهج الذي تعتمده ملك حفني ناصف واختلافه عن منهج قاسم أمين. تقبل مي هذه المقولات الحداثية التي تقلل من قيمة الأنوثة ورؤى المرأة في عملية التغيير. لا يمكن أن نتجاهل هذا الجزء من خطاب مي لأنه يؤثر على فهمنا لباحثة البادية وفي الوقت نفسه يغير من فهمنا لمي، أفكارها ومنهجها.

ثانياً: الهوية القومية وسيرة وردة اليازجي

كتبت مي سيرة وردة اليازجي على اقتراح من الأستاذ سليم سركيس، صاحب الأسلوب اللبق الخاص في التمهيد لبعض الموضوعات والتنبيه إلى ما يجب من الأغراض [والذي] نشر يوماً في مجلته خطاباً منه إلى وردة اليازجي في السماء، وأخبرها في الختام: أني عاكفٌ على درس آثارها على الطريق التي درستُ بها «باحثة البادية» من قبل؛ فوقعت كلمته مني موقع الحق والاستحقاق. وأردت أن أقوم بالواجب نحو اليازجية مع علمي بصعوبة الكتابة عنها لتشابه المعاني التي تركتها في الشعر والنثر وخلو آثارها ما قد يرسم صورة من طبيعتها وميولها الصميمة. وإذ تلقيت دعوة الجمعية (الشابات المسيحيات) إلى إلقاء محاضرة مع الحرية في اختيار الموضوع وكان خيال الست وردة يطوف في خاطري وديوانها بين يدي أقلب صفحاته وأستخرج عصيره(٢٣).

إن وصف مي الظروف التي كتبت فيها سيرة وردة اليازجي يذكرنا بالظروف التي أدت إلى كتابة مي لسيرة **باحثة البادية**. جاء الاقتراح من رجل آخر صاحب مجلة لا تذكر مي اسمها وهو سليم سركيس. يذكر جيمس غيلفن أن سركيس كان أحد أعضاء مجلس الإدارة للاتحاد السوري كونه من السوريين في مصر، والذي أدى دوراً مهماً في النشاط السياسي/الوطني الذي بدأ في سوريا في خريف ١٩١٩(٢٤). أدى الحس القومي السوري للأستاذ سركيس إلى اقتراحه غير المباشر لمي بأن تكتب سيرة وردة اليازجي التي توفيت في بداية عام ١٩٢٤.

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢٣) مي زيادة، وردة اليازجي، ط ٢ (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٨٠)، ص ٩.

(٢٤) Gelvin, *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*, p. 75.

استجابت مي لاقتراحه، وتشير بطريقة غير مباشرة للمكانة التي أعطاها له نشاطه القومي والتي أدت إلى «التنبيه إلى ما يجب من الأغراض». يفهم ضمنياً من طلب سركيس أن تكون سيرة وردة على غرار سيرة باحثة البادية. أنّه يريد من مي أن تجعل من وردة رمزاً قومياً سورياً مثلما فعلت مع باحثة البادية. رغم استجابة مي للمشروع، نُشرت المحاضرة في **المقتطف** وليس في مجلته. يوحي ذلك بعدم ارتياحها لأي ربط مباشر بينها وبين النشاط السياسي للاتحاد السوري.

استغلّت مي دعوة جمعية «الشابات المسيحيات» لها لإلقاء محاضرة لكي تقدّم دراستها عن اليازجية. يشير وجود الجمعية إلى أن النشاط النسائي الذي ظهر بصورة مكثفة علنية في مصر خلال ثورة ١٩١٩، استمر بعدها.

لا تقول لنا مي إنّها اختارت وردة اليازجي الشاعرة المسيحية لتحاضر عنها في جمعية الشابات المسيحيات، ولكنه من الواضح هنا أن مي تحاول أن تؤكد اشتراك الشخصيات المسيحية في التاريخ القومي للمنطقة. وبهذه الطرقة تشبع الإحساس القومي لهذه الطائفة ورغبتها في إظهار رموز قومية مسيحية بجانب الرموز المسلمة.

تعترف مي أن الكتابة عن اليازجي صعبة لأن شعرها ونثرها يقدّمان المعاني نفسها. زيادة على ذلك، هناك قليل من آثارها يشي بشيء خاص عن الكتابة. على الرغم من ذلك، تقرر مي أن الكتابة عن اليازجي عمل مهم كجزء من التعبير عن التقدير لجهود العاملات من الجيل السابق اللائي فتحن الطريق للجيل الحالي. تشرح مي عبارة «فتحت الطريق» بالطريقة الآتية: «أقول: «فتحت الطريق» مع أنهن وضعن عند عتبة المجاهل علامة ليس غير. على أن لتلك العلامة قيمتها وفائدتها، ولا سيما إذا ما ذكرت الوقت الذي وضعت فيه؛ فبقي علينا نحن أن نستكشف طبيعة المرأة الشرقية لنسجلها في الوجود، ونسعى بعدئذ إلى إنمائها وصقلها، فنبرزها كما هي بجوهرها تحفة وينبوعاً وذخيرة.

إن خير ما تركته شاعرتنا أبيات النَوح والرثاء. وهي لم تكن تدري أنّها ستنشأ بعد وفاتها «قصيدة» من أنفع قصائدها، ألا وهي أن تباع هذه المحاضرة التي أوحاها اسمها في سبيل إعانة المنكوبين وبلادها[٢٥].

بعد أن اعترفت مي لجيل وردة بفتح الطريق للجيل الذي تبعه، تقلل من

---

(٢٥) زيادة، المصدر نفسه، ص ١٠.

قيمة هذا المجهود وتختصره في وضع علامة نسائية في هذه الفترة المجهولة أو فترة الجاهلية! في الوقت نفسه تعطي مي جيلها أكبر مهمة: استكشاف طبيعة المرأة الشرقية، تسجيل إنجازاتها التاريخية وتنميتها لكي تصبح ذخيرة للأجيال الأخرى. تستعمل مي استراتيجية مماثلة للتي استعملتها في سيرة باحثة البادية، ألا وهي تقديم السيرة التي تكتبها مي كأنها من أحسن ما كتبت وردة اليازجي. في هذا السياق تقول لنا مي إن خير ما كتبت اليازجي كان في النوح والرثاء وإن اليازجي لم تكن تدري أنه بعد وفاتها ستكون هناك «قصيدة» من أنفع قصائدها ألا وهي محاضرة مي عنها! تشير مي هنا إلى أن محاضرتها عن اليازجي ستباع، وأن ريعها سيذهب لإعانة المنكوبين ببلادها. يمثّل هذا الفعل محاولة مشتركة من مي ووردة لتأييد النضال القومي في بلادهما (لبنان).

تبدأ مي محاضرتها «بتحبيذ الاجتماعات النسوية والتنويه بالفائدة منها.» وتقترح الكاتبة أنه في مثل هذه الاجتماعات يتاح للنساء مناقشة شؤونهن بدون رقيب أو محاسب. تعدّ هذه المرة الأولى التي تذكر فيها مي أن وجود الرجال في مثل هذه الاجتماعات يقيّد من مناقشتهن وخاصة بعد أن وصفتهم بتأييد النساء. تستعمل مي مفهوم النسوية لوصف اجتماعات النساء ومناقشة الأمور التي تهمهن. من غير الواضح ما إذا كان هذا تعريف النسوة في تلك الفترة، أو أن ذلك يعتبر مقابلاً للنسوية في رأي مي. على أي حال، تعتبر مي الناظرات والمعلمات والطالبات ممن حضرن المحاضرة من المهتمات بالتربية والتعليم، وهذا يجعل من سيرة وردة اليازجي موضوعاً مناسباً لأنها واحدة «من أشهر النساء اللائي عرفهن تاريخ الآداب العربية ومن أذكاهن وأفضلهن.» تقترح مي هنا أن اهتمام هذه المجموعة من المتعلمات والعاملات بالمرأة ليس اهتماماً نسوياً فحسب، بل أيضاً مهني.

تقسم مي المحاضرة إلى قسمين: لمحة عن حياة اليازجي، ثمّ أعمالها الشعرية والنثرية. ولدت وردة اليازجي عام ١٨٣٨، في كفرشيما من ساحل لبنان. كان الشرق ساعتها يشهد بوادر «اليقظة والنشاط»؛ في هذه الفترة نفسها ولدت ماريانا مراش (عام ١٨٣٨)، وعائشة تيمور (عام ١٨٤٠)، ووردة الترك وزينب فواز (عام ١٨٦٠).

تقترح مي أن وردة اليازجي ثمرة الوسط الذي نشأت فيه. أبوها الشيخ ناصيف اليازجي الذي كان من طليعة العاملين لإيقاظ الشرق الأدنى من غفوته في مجال الأدب. درست في مدارس الأمريكان، تعلمت الفرنسية على أيدي سيدة

يهودية متنصّرة، ودرست أصول اللغة العربية مع أبيها. توسّم الشيخ اليازجي في ابنته استعداداً للشعر فشجعها على قرضه. قامت بالتدريس فترة كما ساعدت والديها على الاعتناء بأخواتها وإخوتها الـ ١٢ وهي رابعتهم. كانت فصيحة ولها براعة في الحديث بحيث كان يصمت شقيقها الشيخ إبراهيم اليازجي، أحد علماء اللغة العربية، في حضرتها احتراماً لها. تزوّجت أحد رجال العلم، فظلت تنظم الشعر بعد زواجها. بعد الزواج عاشت حياة شرقية الطابع: «تلبس الطربوش، تأتزر عند الخروج من البيت، تشرب القهوة التركية على وقع نفير الماء المعطر في قلب الشيشة الفارسيّة، وتنتسب لأسرة أبيها على الطريقة العربية»[٢٦].

حين توفي زوجها في عام ١٨٩٩، انتقلت إلى الإسكندرية لتعيش مع ابنها. نشرت ديوانها **حديقة الورد** أول مرة في بيروت عام ١٨٦٧، بعد زواجها بعام. أضافت إليه حين أعيد طبعه بعد عشرين عاماً، وحين طبع مرة ثالثة عام ١٩١٤ في مصر.

تربط مي بين وردة اليازجي والتطورات المهمة التي أدخلتها عائلة اليازجي في الأدب واللغة العربية. إضافة إلى أبيها، كان أخواها الشيخ إبراهيم اليازجي، العالم اللغوي، والشيخ خليل اليازجي، الأديب الشاعر. بالرغم من تعليمها الأجنبي الذي تلقّته في بيروت بعد انتقال العائلة إليها، عني والدها بتعليمها اللغة العربية حيث برعت في الشعر، الذي يحتل مكانة متميزة في تاريخ اللغة. إلى جانب ذلك، عاشت وردة حياتها بحسب تقاليد العصر من مساعدتها لوالدتها في العناية بأخواتها وإخوانها، إلى ملبسها وانتسابها إلى أسرة أبيها. في الوقت نفسه شجعها والدها على قرض الشعر. قامت بالتدريس لفترة وكان أخوها الشيخ إبراهيم يحترم آراءها. نشر ديوان شعرها عام ١٨٦٧، في وقت متقدم من تاريخ المرأة العربية الحديث. كلّ ذلك يجعل من الشاعرة أحد أعلام عصرها ورمزاً للتغييرات المهمة في اللغة العربية التي تعتبر أساس الهوية القومية العربية.

تبدأ مي في دراستها لأعمال وردة الشعرية بما قاله جورج باز نسيب الشاعرة ومناصر المرأة في سوريا، بأن **حديقة الورد** هو «الديوان الوحيد الذي طبع ثلاث مرات لشاعر معاصر» (ص ٢١). لا تعقّب مي على ذلك بالرغم من وجاهة الرأي. تقترح مي أن عنوان الديوان مقتبس من اسم وردة وتشير إلى أن أخويها

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٧.

قدّماً أيضاً أبياتاً شجية عن الورد. على الرغم من أن ذلك يوحي بتأثير شعر وردة عليهما، إلا أن مي لا تربط بين النقطتين. في حديقة وردة، ورود للمجاملة وأخرى للمودة وورود للفراق والحدّاد. تتخذ مي موقفاً نقدياً من شعر وردة اليازجي الذي قيل في مدح أو مجاملة الآخرين ومن شعرها في المودة والشوق.

تقول مي إن الصدق لم يكن غرض الشاعرة في موضوع المجاملة وكان «يندر في الكتاب الذي يعني بأمانة التفكير والتعبير» (ص ٣٤). أما عن شعر المودة، فتقول مي إن معظم هذا الشعر تقيد بالمعاني والاستعارات المألوفة (ص ٣٥). أما عن قصائد الرثاء والتي تكوّن النصف الأكبر من الديوان، فتعفيها مي من النقد وذلك لأنها تعتبر وردة اليازجي شاعرة الرثاء والتأبين «فهي رثت أخوانها الستة وأختاً. ورثت والدها وزوجها وولدين لها وبنتاً» (ص ٤٣). تقترح مي أن الصدق يميز هذا الشعر وخاصة في رثائها لولدها أمين شمعون وأخيها الشيخ إبراهيم (ص ٤٨). تلتزم مي هنا بالتقاليد الشعرية العربية والتي اعترفت للشاعرات العربيات بالرثاء، ابتداءً بالخنساء، وبوردة خاصة. والشيء المثير هنا، أن مي لا تلحظ أن كثيراً من أشعار اليازجي سواء في المدح أو الرثاء يحتوي على معانٍ وطنية مثل قولها:

يا وردة الترك، إلى وردة العرب	فبيننا قد وجدنا أقرب النسب
أعطاك والدك الفن الذي اشتهرت	ألطافه بين أهل العلم والأدبِ[٢٧]

في حفلة تأبين أخيها الشيخ إبراهيم الذي توفي ونقل رفاته إلى بيروت سنة ١٩١٣، تقول الشاعرة:

اليوم ردت مصرُ ما أخذت ويا	أسفي، فقد ردّته في الأكفان
لم ينسَ عهدكم القديم وقد أتى	كي لا يزال مجاور الأوطان[٢٨]

لأن وردة أضافت الجديد في كلّ طبعة جديدة لهذا الديوان، يمكن للقارئ أن يرى في أشعارها مواضيع جديدة داخل التقسيمات التقليدية مثل الرثاء والمدح والمجاملة. للأسف الشديد، مي لا تأخذ ذلك في الاعتبار حين تتعامل مع نصوص وردة الشعرية كما لو كانت تنتمي لنصف القرن التاسع عشر. حين تحلل

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.

مي مقالة كتبتها وردة لمجلة **الضياء**، يجد القارئ فرصة لكي يتعرف إلى آراء اليازجي الاجتماعية التي تعطيها مي بُعداً قومياً. تنتقد اليازجي «المرأة الشرقية لتفرنجها حتّى صارت تخجل من استعمال لغتها والسير على عادات وسطها.» وتهزأ بقومها لتتفاخر بأنها أجنبية، «ظناً منها أن كلّ الارتقاء في اقتباس قشور المدنية وظواهرها في الأزياء والأساليب وتلك الفوضى في السلوك التي تسميها خطأ باسم الحرية؛ في حين... كان على المرأة الشرقية أن تنظر إلى أختها الغربية فترى اهتمامها بالأمور الجدية وبراعتها في العلوم والفنون... وكيف تقوم بواجبها نحو الأسرة والمجتمع واللغة والوطن» (ص ٥٧).

لا تذكر مي أن اليازجي تنتقد الرجال لاتباعهم السلوكيات نفسها، وتنتقد المرأة الغربية لتطرفها في الاشتغال بالوظائف العامة وإهمالها للواجبات البيتية. لا تذكر مي أن اليازجي تعتقد أن مصدر هذا الخلل هو المدارس الأجنبية[٢٩]. هنا تجب الإشارة إلى أن آراء اليازجي تتفق إلى حدّ بعيد مع آراء باحثة البادية، وأن اتفاقهما في هذه الرؤية الاجتماعية ينفي تهمة التعصب عن الباحثة لتديّنها في هذا السياق. تشير مي أن نداء اليازجي لبنات الشرق لإكبار اللغة العربية والتشبث بعاطفة الوطنية، نداء مشترك بينها وبين عائشة تيمور وباحثة البادية. تعطي مي بعداً قومياً معاصراً وحداثياً لكتابات اليازجي، حين تشير إلى أن استشهاد الرجال في سبيل الحركة الوطنية لم يذهب هباء. «بل نهضت المرأة في مصر، في سوريا، في جميع أنحاء الشرق العربي بمقدار ما يسرّ لها الوسط والأحوال. نهضت تتطلع إلى الحرية النبيلة وتتعرف حدودها، وتعزز قوميتها ووطنها ولغتها» (ص ٥٨). للأسف الشديد المشروع الحداثي القومي الذي تؤيده مي، يجعلها تقلل من أهمية إسهامات وردة اليازجي الأدبية في قولها، «مضى وقت التقريظ والمدح والثناء وتنميق الألفاظ. وتناول الأدب جميع مظاهر الحياة القومية في الأخلاق والتهذيب والفن والاجتماع والسياسة، وترويج الدعوة الوطنية للنهوض بالنفوس إلى آفاق العلو والنخوة والشمم والاستقامة» (ص ٥٨). أما عن رأيها في أن الأدب جزء من المشروع القومي فما زالت هذه رؤية سائدة حتى يومنا هذا.

حين تتحدث مي عن دور المرأة في المجتمع القومي، تقدّم رؤية تقيّد من حريتها وخياراتها:

---

(٢٩) وردة اليازجي، **حديقة الورد ويليه المرأة الشرقية** (بيروت: دار مارون عبود، ١٩٨٤)، ص ٩٧ ـ ١١١.

المرأة اليوم تستطيع أن تعمل وتؤثر في جميع الجوانب. تعمل بتذكية العاطفة الوطنية في أبناء الوطن ببث الشهامة والنبل في نفوس رجاله، في تعزيز كيانه المعنوي بالحرص على مصالحه الجزئية، بالسهر على مهود أطفاله، بتكييف النفوس الغضة من فتيانه، بترقية لغته، بنشر فكره، بتمجيد البليغ من أقلامه، بترويج صناعته وفنه ومنسوجاته، بالاقتصاد وإحكام وضع الأشياء في مكانها. تؤثر بإنعاش روح الوطن، بتقدير تاريخه، بالثقة في مستقبله، بعبادة شاراته وأعلامه! الشرق ينهض، أيتها السيدات، وهنيئاً لمن أدرك كلّ ما في المسؤولية من فخر، وكل ما في العمل من نصر (ص ٥٩ ـ ٦٠).

في تعبئتها لشعور الحاضرات، تعطي مي الهوية القومية مركز الصدارة في المشروع النهضوي العربي. تتحدث هنا عن تحديث دور المرأة التقليدي بوضعه في خدمة الأهداف القومية. حتّى اهتمامات المرأة غير التقليدية لا تستطيع الفكاك من هيمنة هذه الأهداف. تجب الإشارة هنا إلى أن تعريف مي لدور المرأة في المشروع القومي لا يذكر شيئاً عن قضايا المرأة التي تختفي في هذه العباءة القومية. الافتراض هنا وهو افتراض مازال مطروحاً في أي نقاش لدور المرأة في العالم العربي، أن نهوض المجتمع سيؤدي إلى نهوض المرأة. ما نعرفه الآن أن تأمين دور المرأة في خدمته لصالح الأمة لم يخدم مصالح المرأة وقضاياها، بل خدم مصالح المشروع القومي ـ الحداثي الأخوي الطابع على حسابها.

تختم مي دراستها لمسيرة وردة اليازجي، بمقارنة التكريم الذي حظيت به في لبنان وفي مصر. تقول إنها علمت أن سيدات بيروت اكتتبن وأهدين صورتها إلى دار الكتب الأهلية لتوضع بين صور كبار الرجال والعلماء. أما في مصر، فتقول مي إن تقديرها تمثّل في اجتماع المصريات وغير المصريات في هذه الجمعية للاستماع لمحاضرة مي عنها. تنهي المحاضرة بمقولة تؤكد وضعها ووضع اليازجي بين بلدين:

فلتذكر نساء مصر وردة اليازجي وأخواتها السوريات الناهضات كما تذكر نساء سوريا عائشة تيمور وباحثة البادية وأخواتهما المصريات الناهضات! وليتأثرن بذكرها وفضلها كما تتأثر بنات سوريا بنهضة المرأة المصرية فيتحمسن لها ويفاخرن بها!

وحسبي ابتهاجاً أنا ابنة القطرين، أن أرسم صورة ولو واهية عن امرأة شرقية لأخوات شرقيات أحب منهن الوطنية، وأهتف مثلهن هتاف الحماسة

وأنشد من قدوتهن التقدّم والعرفان وخير الأوطان (ص ٦١).

على الرغم من أن مي تؤكد في نهاية هذه السيرة أنّها ابنة القطرين، فهي تشير إلى سوريا وليس لبنان كأحد القطرين الذي تنتمي إليهما هي واليازجي. طبعاً سوريا هي المصطلح القديم للبلدين، وربما أهم من ذلك أن هذا المصطلح استعمل في مصر للإشارة إلى هذه الفئة من مواطنيه. بالرغم من أن الحس القومي بمفهومه الجديد والضيق يسود هذه الدراسة، إلا أن مي لا تستطيع أن توائم بين المفهوم القومي الجديد وهويتها المختلفة والتي تجعلها ابنة قطرين بدلاً من قطر واحد. تحاول مي أن تكامل بين هذين التاريخين بتشجيع النساء السوريات والمصريات بتأييد إنجازات البلدين ونهضة نسائهن عن طريق كتاباتها لهذه السير.

خاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تثبت وجود فرق ملحوظ بين تعريف مي لهوية ملك حفني ناصف (بجوانبها المتعددة التي تشمل كونها امرأة، مسلمة، مصرية، كاتبة، ناقدة ومصلحة)، وتعريفها لهوية وردة اليازجي التي تتمركز في بعدها القومي. ينبع الاختلاف من عدة عوامل منها معرفتها الحميمة بملك وعدم وجود معلومات كافية عن اليازجي. على الرغم من اعتراف مي بعدم وجود معلومات كافية عن اليازجي، لم يثنها ذلك عن كتابة هذه السيرة مستعملة الخطاب القومي لملء الفراغات غير المعروفة، وتقديم حياة اليازجي وأعمالها بطريقة مشتقة من السرد القومي لتاريخ المجتمع اللبناني وأفراده. منذ ذلك الوقت، بدأ مؤرخو تاريخ هذه الفترة، في استعمال هذه الاستراتيجية السردية بتقديم اختصار مشوّه لحياة نساء هذه الفترة يهدف إلى خدمة القضية الوطنية. أنتج ذلك فهماً مسطحاً لدقة واقعهن المتشابك، وعدم الالتفات لجدلية العام والخاص في تفسير سيرهن الفردية وتحليل التناقضات التي عانين منها.

تأثرت الدراستان أيضاً بتضافر الأحداث بالنسبة إلى المواجهة مع قوى الاستعمار في المنطقة. كتبت مي دراستها عن مَلَك بعد وفاتها في عام ١٩١٨ ـ أي قبل احتدام الأزمة القومية مع حكومة الاحتلال البريطاني وجيشه في مصر عام ١٩١٩ ـ تعكس السيرة ذلك بتقديم رؤية فكرية/تحليلية لم يطغ عليها البعد القومي. في هذا السياق، تذكر مي مصرية مَلَك كواحد من ستة جوانب شكلت هوية مَلَك من ضمنها كونها امرأة، مسلمة، كاتبة، ناقدة ومصلحة. مقارنة.

كتبت مي سيرة وردة اليازجي في عام ١٩٢٤، وهي فترة اشتدت فيها المواجهة العسكرية مع المقاومة للاحتلال الفرنسي في لبنان وسوريا. استدعت حدّة هذه المواجهة تنمية هوية قومية للنساء واستعمالها في تعبئتهن لكي يؤدين دوراً في الصراع القومي الدائر. اعتمدت في كتابة هذه السيرة على مفاهيم قومية مثل «إيقاظ/نهوض الشرق» لتفسير ظهور وردة كشاعرة متميزة في نصف القرن التاسع عشر. واستعملت مقالتها عن «المرأة الشرقية» لتناقش رؤيتها لدور المرأة في المجتمع القومي/الحداثي الجديد. تقدّم مي وردة كممثل إيجابي على نمو هذه التطورات التاريخية والاجتماعية.

يعبّر البعد القومي عن نفسه في السيرتين بطريقة أخرى. تقدّم مي رؤية حداثية لدور المرأة والمجتمع تمثل خلفية مشتركة في العملية. تؤكد هذه الرؤية على الدور المجتمعي للنساء كأساس لشرعية وجودهن في هذه المجتمعات وإنجازاتهن. يؤدي ذلك في سيرة وردة اليازجي إلى اختفاء تجربتها الفردية في عباءة قومية/ حداثية جديدة. في الوقت نفسه تستعمل مي سلاح الحداثة الفكري للتقليل من إنجازات ملك النقدية والإصلاحية، وأهمية إنتاج وردة الشعري واتهامهما بالتقليدية. في هذا الخطاب الحداثي تعتمد مي على المعايير الأدبية والاجتماعية المستمدة من تجربة ورؤى الكُتاب والمصلحين الرجال، والتي تتجاهل وضعية المرأة المختلفة وخصوصية رؤيتها.

بالرغم من أن مي ترى نفسها في بعض جوانب سيرتي ملك ووردة، إلا أن رؤيتها وتقديمها لنفسها في هذين العملين كالممثلة الحقة لخطاب الحداثة وإنجازاته بين النساء، وعدم تقديرها للرؤى المختلفة لمعاصراتها مثل ملك ونساء الأجيال الأخرى مثل وردة، أدى إلى عزلتها بينهن. نتيجة لذلك، اعتبرت مي المفكرين الرجال كنظائرها ومصدر الدعم الفكري والوجداني لها.

أخيراً، ساعد قبول مي بطغيان الهوية القومية على الهويات الأخرى على ازدياد إحساسها بالغربة في مصر ولبنان؛ فكما تقول في نهاية سيرة وردة اليازجي هي «ابنة القطرين». هذا الوضع القومي المختلف أدى إلى تفاقم إحساسها بالوحدة خلال الفترة الأخيرة من حياتها في مصر وفي لبنان.

الفصل الثالث

صحافة اللبنانيات وجمعياتهن في العشرينيّات: وجهان لعملة واحدة

نهوند القادري(*)

مقدمة

الغرب سريع والشرق بطيء، الأوّل متطرّف والثاني محافظ. لهذا السبب، برأي سلمى الصايغ، لم تثمر النهضة النسائية في بلادنا على مثال النهضات النسائية في الغرب. تلك النهضة التي زرعت مدارسنا الأولى[1] نواتها في صدور فتيات وجدن في معلماتهن مثلاً أعلى فاتبعنه، والإنسان مقلد بالفطرة[2].

لكن بعيداً عن هذا التقسيم الثنائي المختزل والمنمّط لِكُلّ من الشرق

(*) أستاذة مساعدة في كلية الإعلام والتوثيق، الجامعة اللبنانية.

(1) في تقرير عن مدارس البنات في بلاد العرب يقول جرجي باز: «تعليم البنات في المدارس بعد الأديار حديث في بلاد العرب يعود إلى ١٢٠ سنة منذ أسس المرسلون الأمريكان في بيروت أولى مدارسهم سنة ١٨٢٤، وفي العام ١٨٢٨، أنشأوا أول مدرسة بنات في هذه البلاد عنيت بها مسز طومسون ومرتا دودج، أتاها ست تلميذات. ثمّ تعددت مدارس الأمريكان الداخلية للبنات في سوق الغرب سنة ١٨٥٨، وبيروت وصيدا سنة ١٨٦٢، وطرابلس سنة ١٨٧٣، وناهزت تلميذاتهن ٨ آلاف في خمسين سنة». انظر: **صوت المرأة** (آذار/مارس ١٩٤٧).

(2) «تكوّن الروح النسائية»، الخطبة البليغة التي ألقتها في طرابلس الكاتبة الكبيرة سلمى الصايغ إحدى زعيمات النهضة النسائية في بيروت. نقلاً عن: **مينرفا**، السنة ٢، العدد ٤ (١٥ تموز/يوليو ١٩٢٤).

والغرب، كيف يمكننا النظر إلى ما اصطلح على تسميته بـ «النهضة النسائية» في العشرينيّات؟ إلامَ تعود؟ من هم روّادها؟ ما هو مدى اتساعها؟ بأية وسائط تمّ التعبير عنها؟ وبأية أوساط نمت وترعرعت؟ وما هو أفقها؟ أسئلة عديدة تطرح أمامنا بمجرد التفكير بالنهضة النسائية في تلك الفترة. وحصراً للموضوع سأتناول وسيلتين أساسيتين من تعبيرات النهضة النسائية آنذاك: الصحافة والجمعيات لتسليط الضوء على روّادهما، على آليات عملهما، على المفاهيم الجديدة التي حملها كلّ منهما.

إنما بالعلاقة مع السياق التاريخي الذي حصلت فيه هذه النهضة يمكن وصفها على أنّها ثمرة جهود فئة محددة من النساء خلال العقود السابقة، حين استفاقت المنطقة على واقع مخيف مثقل بإشكالات كبرى، زادتها تعقيداً تقسيمات المنطقة ووقوع البلاد تحت الانتداب بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى.

ومن الطبيعي أن تقع الفئة المتعلّمة من النساء في خضم هذه الإشكالات، خصوصاً وأن معظمها تخرَّج من المدارس والإرساليات الأجنبية المختلفة النزعات والمتضاربة الأهداف. إذ عبّرت المجلات النسائية عن قلق الصحافيات من صعوبة وخطورة تلك المرحلة في أكثر من مكان؛ فتصف المرأة الجديدة حالة عصرها على الشكل التالي:

في هذا العصر عصر الدم والحديد والجنسيات والقوميات والاضطرابات، تفتح سوريا عينيها على جسم مفكّك، على اختلافات مذهبية، عنصرية، سياسية. تنهض من سباتها إلى يقظة مخيفة تلتمس منها حقائق مؤلمة في وجودها القلق المضطرب ـ يقظة مؤلمة لأن فريقاً من رجالها لا يتطلّعون إلى مستقبلهم إلا من وراء التفرّق والانقسام إلى دويلات وآخرون يتشوّقون إلى ما يأتيهم من وراء الحدود من النعم والبركات[٣].

وفي معرض المقارنة بين الجدّة والحفيدة، تقول أيضاً المرأة الجديدة: «مضت الوالدة تحمل ٧٠ سنة مملوءة بالمتغيرات والتبدلات والأخلاق المختلفة، إلا أنّها حافظت على الكثير من عاداتها. أما الأبناء والبنات اليوم فيتقاذفهم تيّار الحضارة الحالية فهم لا يعلمون إلى أين سائرون»[٤].

---

(٣) المرأة الجديدة، السنة ٣، العدد ١٢.

(٤) المصدر نفسه.

وإذا كانت تركيبة الداخل لشدة انقسامها وتنوّع فئاتها وتضارب مصالح أطرافها، قد أربكت النساء الناهضات آنذاك، فإن تنوّع مرجعيات ما وراء الحدود وتضارب مصالح أطرافها زاد إرباكهن إرباكاً، ما أوقع هذه الفئة من النساء في حيرة من أمرها: من تكون وكيف تكون. وراحت تبحث عن هوية لها تميّزها عن الشرقية التقليدية من ناحية، والغربية الحديثة من ناحية ثانية؛ فعلى الرغم من تلاقيهن حول العديد من النقاط المشتركة، كونهن بغالبيتهن مسيحيات، بيروتيات[٥]، خريجات الإرساليات الأجنبية وخصوصاً الإنكليزية منها، ينتمين إلى فئات اجتماعية أوضاعها المادية مرتاحة[٦]، فإن المستهدفات من نشاطهن لا ينتمين إلى فئة واحدة. لذلك تفادياً للاختلافات فضّلن استخدام كلمة «المرأة الشرقية». كذلك فإن المرأة المرشّحة للتماثل بها أو للاستفادة من تجربتها لم تكن واحدة. إذ بدا على صفحات مجلاتهن الاختلاف واضحاً بين الأمريكية والفرنسية والإنكليزية. لذلك استعملن لفظة «الغربية». مع الإشارة إلى أنهن لم ينسين الروسية واليابانية.

ولأن الصحافيات اللبنانيات اقتنعن منذ ظهور صحافتهن في مصر العام ١٨٩٢، بضرورة الارتقاء التدريجي للمرأة، فقد جعلن هذه الصحافة بمثابة حافز للنهوض من ناحية، وكابح للتفرنج المتسرّع من ناحية ثانية؛ فمقابل الكلام على أن «النفوس الرازحة تحت عبء الجمود والخمول لم تخلق لتعيش في محيط جديد»[٧]، وأنّه «سيأتي يوم لن يوجد فيه محلّ للدمى المزخرفة. الوطن الجديد سيتبرأ من كلّ من لا يتمكن من إعالة نفسه»[٨]، و«الإيمان بأن ناموس الكون تقدّم مستمر وارتقاء تدريجي يتطلّب الأفضل»[٩]، نجد كلاماً يتّهم وينتقد المتسرعين داعياً إياهم إلى الفرملة والتخفيف من سرعة التفرنج.

تقول راحيل مسعود خريجة كلية البنات الأمريكية: «ما أكثر منتقدي المرأة

---

(٥) وما الصحافة النسائية في دنيا العرب التي عمرها ٣٠ عاماً، ولها أربعون أثراً، إلا من مآثر المرأة السورية، ولابنة بيروت فيها يد بيضاء. ومن ٣٤ صحافية عربية، عشرون سوريات، ثلثهن بيروتيات، ومن الستة صحافيين من النساء: أربعة سوريين، ٣ من ٤ بيروتيون. انظر: **مينرفا**، السنة ١، العدد ١ (١٥ نيسان/ أبريل ١٩٢٣).

(٦) انظر الجداول الأرقام (٣ ـ ١)، (٣ ـ ٢) و(٣ ـ ٣) في نهاية هذا الفصل.

(٧) **الخدر**، العدد ٣ (أيلول/ سبتمبر ١٩١٩).

(٨) **المرأة الجديدة**، السنة ٣، العدد ٤.

(٩) **الخدر**، العدد ٣ (أيلول/ سبتمبر ١٩١٩).

في المجالس والصحافة والمنابر من قائل إنّها تحب الفخفخة والبهرجة وتميل إلى التزين بالأزياء الغربية؛ وغيره يقرعها بعصا التنديد قائلاً إنّها تهمل واجباتها العائلية ولا نراها إلا في المنتديات العمومية والزيارات تلاحظ حركات غيرها»(١٠).

وتتوجه إستير خوري من البترون إلى المرأة بالقول:

«احذري تقليد الغربيات بما يمجّه الذوق وينبذه التقدّم الشرقي. لا يليق بك أن تظهري بين الناس بمظهر راقصة على مسرحها. إيه فتاة الشرق كأن ما كفاك التشبه بالغربيات لبساً بل زدت عليهن بحركات جسمك ومشيتك بصورة يخجل الأديب من النظر إليك وتستحي العين من أن تراك على هذا المثال. كأني بطرقاتك كلها أصبحت مسارح وأنتن عليها راقصات. اقترح عليكن تأليف جمعية لمحاربة الأزياء الخلاعية والعادات غير المألوفة»(١١).

وهكذا لشدة الاتهامات(١٢) وخوفاً من أن يرمين بالتهتّك والفجور، رحن يركّزن في صحافتهن على مخاطر التغيير المفاجئ في العادات من ناحية، وعلى أهمية أخذ العلوم من الغرب من ناحية ثانية. ورحن يبحثن عن نقاط الالتقاء ويبتعدن قدر الإمكان عن المواضيع الخلافية؛ فركزن في البداية على المناداة بتعليم المرأة لما في ذلك من سعادة لعائلتها وزوجها ومن فائدة لوطنها وأمتها. ولمّا كان عمل المرأة المأجور لمّا يزل بعد موضع خلاف، ولم يشكّل بالنسبة إلى هذه الفئة من النساء المرتاحات مادياً حاجة ملحة وماسة، أو لمّا كانت الوظائف المتاحة للنساء قليلة أو بالأحرى نادرة، فإن التركيز على تثمير العلم تحوّل من العمل المأجور نحو العمل التطوعي. وتجلّى ذلك من خلال دعوة المرأة إلى تأليف الجمعيات الخيريّة، استكمالاً لرسم صورة المرأة الفاضلة المتسامية التي لا تبغي من نهضتها سوى القيام بواجبها الرعائي سواء كان على الصعيد الخاص أم العام.

---

(١٠) المرأة الجديدة، السنة ٣، العدد ٢.

(١١) مينرفا، السنة ١، العدد ١١ (١٥ شباط/ فبراير ١٩٢٤).

(١٢) بصدد الاتهامات تقول روزانا صايغ: «يسرّنا كثيراً انتشار المجلات النسائية في قطرنا الشرقي، إذ إننا نؤكد بها المدافعة عن حقوق المرأة والمحامية عن الجنس اللطيف ولاسيّما إذا كانت عصرية صحية ذات فوائد جليلة. لذا أستحلفك أيتها الحكمة ألا تكثري التحامل على بنات جنسك ومسّ شعورهن الرفيق كما فعل غيرك، كمثل انتقاد أزيائهن وتقدير ثمن قبعاتهن». انظر: مينرفا، السنة ١، العدد ٧ (١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٢٣).

وراحت الجمعيات تتلاقى مع الصحافة على الدعوة للأخذ من الغرب العلوم دون العادات[١٣].

أولاً: مسار قطبي الحركة النسائية: انحسار الصحافة وتزايد الجمعيات

لقد ساهمت عوامل عديدة في ازدهار الجمعيات النسائية، وفي إضفاء الصفة الإصلاحية على الحركة النسائية في لبنان بعد الحرب العالمية الأولى؛ فالكثير من المسائل التي كانت الصحافة النسائية في السابق تتردّد في إثارتها ولو نظرياً، أصبحت أشبه بالحقائق الملموسة في هذه الفترة (بدءاً بخلع الحجاب أو التخفيف منه، التعليم، الاختلاط). ومن هذه العوامل نذكر:

ـ التحوّلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي رافقت الحرب العالمية الأولى، خصوصاً لجهة صعود الرأسمالية وما تبعها من بحث عن أسواق جديدة وخلق لطبقات جديدة منها الطبقة العاملة الناشئة، ومن تحوّل متزايد نحو الحضر من ناحية. ولجهة صعود الحركات الوطنية والنضال من أجل استقلال الشعوب في الشرق من ناحية ثانية.

ـ اتّساع التعليم بشكل عام وتعليم البنات بشكل خاص، وإن كان بقي متّسماً باللاتوازن على صعيد الجنس، المناطق، الطوائف.

ـ الأثر الذي مارسته الحركة النسائية في مصر على المرأة اللبنانية وخصوصاً المسلمة، كون هذه الحركة اختمرت بطيئاً، واتّسمت بالإصلاح التدريجي (١٩٢٣ هدى شعراوي أول مسلمة خلعت الحجاب)[١٤]، إضافة إلى تبادل الزيارات بين زعيمات النهضة في البلدين (مثلاً شهدت بيروت مع إحسان أحمد أول امرأة مسلمة تخطب على المنابر سافرة الوجه)[١٥].

---

(١٣) تقول المهاجرة مدام باسيل يافت في خطبة ألقتها في اجتماع «جامعة السيدات»: «لقد أخذنا عن الإفرنج العلوم الحديثة والتمدن بكامله؛ فلنتبع الجيد منه ونترك القشور اللامعة والمضرّة، لنحافظ على عوائدنا المفيدة، على لغتنا وقوميتنا ونتفاهم مع أخواننا المهاجرين في كل العالم». انظر: **المرأة الجديدة**، السنة ٣، العدد ٢.

(١٤) تقول مجلة مينرفا، أنها تنشر خطبة هدى شعراوي للدلالة على تفوّق المرأة المصرية في عقليتها السامية وجرأتها النادرة ومقدرة الزعيمة على التأثير في تطوّر حالة المرأة الشرقية. انظر: **مينرفا**، السنة ٣، العدد ٩ (١٩٢٤).

(١٥) **مينرفا**، السنة ٢، العدد ١٠ (١٩٢٥).

ـ الأثر الذي مارسته أيضاً الحركة النسائية التركية على المرأة المسلمة، خصوصاً بعدما صعدت هذه الحركة سريعاً بدءاً بإعلان الدستور ومروراً بإصلاحات أتاتورك[١٦].

ـ التطوّر الذي حصل على صعيد المرأة الغربية في هذه الفترة وانتظامها في جمعيات حقوقية، وبدء انتزاعها للكثير من الحقوق التي راحت تحصل عليها تباعاً، والتي بدأت الصحف النسائية تتناقلها من خلال تركيزها على أخبار الحركة النسائية في العالم. ولا سيما أخبار مؤتمرات الاتحاد النسائي الدولي[١٧].

ـ التغيير الذي طرأ على صعيد المرأة المسلمة (خلع عنبرة سلام لحجابها بعد رحلة لها لمدّة سنتين إلى لندن ١٩٢٨، وإلقائها للمحاضرات في الأماكن العامة). إضافة إلى ظهور كتاب نظيرة زين الدين ١٩٢٨. والدور الذي لعبته نظيرة جنبلاط، ولا سيما بعد وفاة زوجها.

على الرغم من هذا التغيير اللافت، إلا أن الفرق بقي واضحاً بين المسلمة والمسيحية إن كان على صعيد الأخذ بأساليب الحياة الغربية[١٨]، أو على صعيد أعداد المتعلمات أو العاملات في الصحافة أو في الجمعيات النسائية. مثلاً ذكرت صحيفة **المورد الصافي** «أن بيروت ضمت في العام ١٩٢٢، حوالي ٤٠٠

---

(١٦) في زاوية «العاملات في النهضة النسائية» أفردت مجلة **المرأة الجديدة**، أكثر من مرّة مساحة للكلام عن خالدة أديب إحدى أركان النهضة الوطنية التركية إذ تقول عنها: «في الحكومة العمّالية امرأة اليوم يسميها الإنكليز دعامة مصطفى كمال». وتقول عنها مجلة الـ **ليتروري دايجست** الإنكليزية: «إن السيدات الغربيات ينظرن اليوم بعين الإعجاب إلى خالدة هانم كمثال المرأة التي تقرن إلى الحماس الشرقي النهضة والعلوم الغربية. كانت بادئ الأمر ميّالة إلى النفوذ الإنكليزي ولكنها أصبحت مؤخراً من ألد الأعداء لكل نفوذ أوروبي في الشرق. عرفتها سورية وخصوصاً بيروت أثناء الحرب العظمى مفتّشة معارف ومديرة لمياتم مهاجري الأرمن. وكان لها الفضل العميم ببث روح النهضة النسائية. وهي أوّل من أسس داراً للمعلمات في سورية على نمط مدارس الغرب». انظر: **المرأة الجديدة**، السنة ٣، العدد ١.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(١٨) تحت عنوان «شقيقتان تتباعدان: تربية المرأتين الوطنيتين المسلمة والمسيحية» يقول جبران تويني في مجلة **منيرفا**: «لقد أمعنت المسيحية في الاقتباس من علوم الأجانب وعاداتهم وأساليب معيشتهم. بينما البنت المسلمة تقتبس العلوم دون العادات وأساليب المعيشة لأن نواهي دينها تمنعها من الاندفاع في ذلك التقليد. فنتج عن ذلك أن الفرق بين البنتين الوطنيتين أخذ يتسع رويداً. حتى إنني أخشى مجيء يوم تصبح فيه إحداهما غريبة عن الأخرى». ويختم مقالته بالقول: «لنعمل على تقريب المسافة. فإما تمتنع المسيحية عن هذا الاندفاع الأعمى، وإما تتزحزح المسلمة عن بعض التقاليد الجامدة». انظر: **مينرفا**، السنة ١، العدد ١٠ (١٩٢٤)، ص ١.

من العضوات الناشطات توزّعن على ١٢ جمعية نسائية. إنما للأسف لم يكن ضمن هؤلاء عدد كبير من أخواتنا المسلمات»[١٩].

مهما يكن من أمر هذا الاختلاف، إلا أن المرأة بشكل عام استطاعت من خلال العمل الخيري التطوعي أن توسّع حدود النشاطات المسموحة لها، وتزيد من مساحة حركتها نحو مزيد من الحضور والانخراط في المجتمع؛ فلم يعد نشاطها في هذه الفترة مقتصراً على الجمعيات الخيريّة والإغاثية فحسب، بل تعدّاه نحو جمعيات ذات أغراض ثقافية واقتصادية واجتماعية (تشجيع الصناعة الوطنية، العمل على تأسيس المدارس الوطنية، الالتفات إلى حقوق المرأة العاملة). باختصار، تمّ ربط مطالب المرأة بالمسألة الوطنية.

بالإجمال، شكّلت الصحافة والجمعيات وما تمخّض عنها من مؤتمرات نسائية في هذه الفترة، أطر التعبير الرئيسيّة للحركة النسائية؛ فالمؤتمر النسائي الأوّل الذي انعقد في بيروت العام ١٩٢٢، بمبادرة من الاتحاد النسائي اللبناني كانت المحرّكة له نجلا أبي اللمع صاحبة مجلة **الفجر**. ومن إحدى التوصيات التي تبناها المؤتمر الذي انعقد في العام ١٩٢٨، والذي ضمّ حوالى ٢٠ جمعية نسائية، كانت الطلب إلى الجمعيات المشاركة بمساعدة الصحافة النسائية وتشجيعها[٢٠]. وكانت جوليا طعمة دمشقية صاحبة مجلة **المرأة الجديدة** هي أيضاً رئيسة «جامعة نساء لبنان». وعضوتا التجمّع الناشطتان كانتا: ماري يني منشئة مجلة **مينرفا**، وعفيفة صعب منشئة مجلة **الخدر**.

١ ـ الصحافة النسائية نحو الانحسار

على الرغم من التداخل الذي كان قائماً بين هذين القطبين، إلا أنّهما راحا يشهدان إرهاصات تراجع أحدهما عن الآخر؛ ففي الوقت الذي راحت فيه الحركة النسائية تذهب صعوداً على صعيد قطبها الأوّل، لجهة تزايد أعداد الجمعيات وتنوّعها، نجد أنّها تراجعت على صعيد قطبها الثاني بسبب انحسار الصحافة النسائية في هذه الفترة، بالرغم من التحسن الطارئ على وضع المرأة كما أشرنا؛ فعدد المجلات النسائية الصادرة على أيدي اللبنانيات، مقارنة بالمرحلة

---

(١٩) **المورد الصافي**، العدد ٤ (حزيران/يونيو ١٩٢٢)، ص ٣١٢.

(٢٠) انظر بهذا الصدد: يولا شرارة، «صورة المرأة في الصحافة النسائية في لبنان،» (رسالة دبلوم دراسات عليا، معهد العلوم الاجتماعية، بيروت، ١٩٧١)، ص ٤.

السابقة، أخذ يتناقص لصالح المجلات النسائية المصرية الصادرة على أيدي المصريات (١٢مجلة أصدرتها المصريات في مصر في هذه الفترة، مقابل ٦ مجلات ظهرت في لبنان على أيدي لبنانيين ولبنانيات).

وفي محاولة تفسير هذا الانحسار، نجد أنّه قد يعود إلى أن العمل الصحافي لم يعد عملاً حرفياً كما كان في السابق، إنما أصبح يتطلب أموالاً ومهارات مكلفة. أو أن السوق أصبحت ضيقة، هذا عدا عن منافسة الصحف المصرية. إضافة إلى أن الصحافة النسائية لم تعد حقل النضال الوحيد للمرأة، فهذا الحقل، كما أشرنا ما برح يتّسع، ومن الطبيعي أن يتمّ البحث عن أقنية أخرى منها: الصحافة بشكل عام ـ النقابات ـ الجمعيات ـ المؤتمرات ـ الأحزاب ـ المظاهرات.. الخ

إذا، بين حركة نسائية ناشطة من جهة، وظروف لم تعد تسمح بظهور صحافة حديثة «تجارية» من جهة ثانية، دخل هذا النوع من الصحافة في فترة أفول؛ فبالنظر لضيق دائرة انتشارها، صادفها شعور تبرّم من القراء لكثرتها[٢١]. ولقد ارتدت ردّة فعل هذه المجلات على هذا التبرم أوجهاً عديدة منها:

أولاً، دعوة **مينرفا** نساء سوريا للمبادرة لتعزيز النهضة النسائية وأهمها الصحافة، لأن المرأة برأيها، لها خصوصية وهي أنها تبثّ في روح التجدد النسائي والتقدّم ما لا يمكن لمائة جريدة من جرائد أسيادنا الرجال أن تفعله.

ثانياً، دعوة الصحافيات لأن يوسعن معارفهن ولا يسمحن للأسياد الرجال أن يعيبوا عليهن ضربهن على وتر واحد، وذلك من خلال التهافت على العلم الغربي، لأن العلم كما يقول طه حسين أصبح غربياً خالصاً. «معتبرة أن «نهضتنا اليوم نواة، بل في طور الحضانة.» ولذا تجد كلمة انتداب مغلوطة،

(٢١) تقول ماري ينى بهذا الصدد: «بين قومي اليوم شعور أظنه بغير محلّه وهو شعور تبرّم واشمئزاز من كثرة المجلات النسائية، كما ولو كانت هذه المجلات تطرح على الناس طرحاً، وكما ولو كانت منحصرة في عدد واحد وبين مشتركين هم أنفسهم للجميع. لنفرض أن هذه المجلات الست منحصرة في بيروت وحدها، فهل هي كثيرة على بيروت؟ أقول لا وأثبت كلامي بالدليل لأن **مينرفا** وأخواتها يطبعن اقلّ من ٦٠٠٠ نسخة، فهلا يوجد في بيروت ٦٠٠٠ امرأة يمكن لكل منهن أن تقرأ مجلة واحدة؟ وهل يكثر على المرأة المتعلمة أن تنفق كثيراً أو قليلاً، أن تنشّط النهضة النسائية باشتراكها في نشرة لا يزيد ثمنها عن ثمن قبعة؟ أعتقد أن مجلاتنا تنتشر في البلاد العربية والمهاجر... الخ»، انظر: **مينرفا**، السنة ١، العدد ١ (١٩٢٣).

فالانتداب هو الإشراف على كائن مكتمل إنما يعوزه الإرشاد لا على الأطفال بل الرضّع والأجنّة»[٢٢].

ثالثاً، دعوة القراء لأن يدلوا بدلوهم في كيف يجب أن تكون هذه المجلات؟[٢٣] ويمكننا أن نستشف من أجوبة المستفتين نواقص هذه المجلات (برأيهم) والتي يمكن تلخيصها على الشكل التالي: النظر في حاجة المرأة السورية - الكتابة بحسب الذوق الشرقي - إظهار الفرق بين المدنيتين - تهجين الأزياء الأجنبية والروايات العصرية - أن تكون قائمة على قاعدة العرض والطلب - أن تتّحد المتشابهات في ما بينها.

رابعاً، المقارنة بين مجلاتنا والمجلات الغربية. وفي معرض هذه المقارنة تحمّل مجلة **المرأة الجديدة** مسؤولية فقر هذه المجلات وعدم انتشارها على القراء أنفسهم، إذ تقول: «عندنا بالنظر إلى عدم إقبال القراء وفقر المجلات نجد صاحب المجلة هو منشئها ومديرها ومراقب طباعتها ومصحّحها... إلخ. عدا عن أن القراء في البلدان الراقية يعدّون أنفسهم رابحين في اشتراكهم في المجلة وتأدية بدل اشتراكها، وهم يدركون أن لصاحب المجلة من الحق عندهم مثل ما للخيّاط أو البقّال. بينما كثيرون عندنا يعدّون اشتراكهم «بلصة»، و٩ من ١٠ يجهلون القراءة و٩ من ١٠ من الذين يقرأون يستعيرون»[٢٤].

باختصار، هذه الصحف على الرغم من عدم انتشارها وانحسارها ضمن فئة قليلة من المتعلمات، فإنها قامت على الجهود الشخصية لمنشئاتها بمساندة الأهل ومعاضدة بعض الأصدقاء من الكتّاب والأدباء المتنورين. ودأبت منذ ظهورها على تعزيز النهضة النسائية من خلال مجموعة أساليب منها: نشر أخبار الجمعيات والتنويه بنشاطها بما فيها الجمعيات النسائية السورية في بلاد المهجر؛ فتنشيط النهضة النسائية برأيها يتوقّف على انتشار مجلاتها - نشر أخبار النساء في البلاد الغربية وإبراز الحقوق التي حصلن عليها - التركيز على نهضة المرأة المصرية والتركية - متابعة أخبار المؤتمرات النسائية الدولية - فتح باب للعاملات في النهضة النسائية والتعريف بأعمالهن. وتوضح مجلة **المرأة الجديدة**، الغاية من وراء هذا الباب هي: «تكريمهن والإقرار بفضلهن وتشجيعهن وإيجاد نوع من التنافس

---

(٢٢) **ميترفا**، السنة ١، العدد ١ (١٩٢٣).

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) **المرأة الجديدة**، السنة ٣، العدد ٢.

بين النساء على عمل الخير والنهوض.» ويمكن لشعار **المرأة الجديدة** أن يلخّص الغاية من إصدار هذه المجلات: «بثّ روح التربية الاستقلالية وتحسين الحياة العائلية وترقية المرأة العربية علمياً وأدبياً وصحياً.» أما لماذا دعيت بـ **المرأة الجديدة**، فإن جوليا طعمة تقول: «لا حباً بتقليد الأزياء بل لننادي بذلك الجديد المفيد من اقتصاد في اللباس والمعاش ورقي في الأخلاق يؤهلنا لعقد شركة حبية وعادلة مع أبنائنا وأزواجنا»(٢٥).

٢ ـ الجمعيات النسائية نحو التزايد

تميّزت الجمعيات النسائية في هذه الفترة بكون منشئاتها في معظمهن أيضاً مسيحيات، خريجات الإرساليات الأجنبية، يقمن في بيروت، أوضاعهن المادية مرتاحة، أردن أن يستثمرن علمهن ويطبّقن الأفكار التي تربّين عليها في المدارس الأجنبية؛ فتحوّل عملهن الخيري إلى منفذ مشروع لطاقاتهن من ناحية، ووسيلة لإكسابهن مهارات جديدة؛ فتعلّمن عقد الاجتماعات وتنظيم المعارض وإقامة الندوات والحفلات والصالونات الثقافية، وإلقاء الخطب، وغيرها من طقوس عمل الجمعيات آنذاك. بمعنى آخر، كانت هذه الجمعيات نافذة انطلاقهن للحياة العامة، وإن بدأت بنواة اعتمدت العضوات فيها على مهاراتهن المكتسبة في إدارة البيوت الكبيرة.

توزّعت هذه الجمعيات أيضاً بين عدة أنواع نذكر منها:

ـ جمعيات ذات صبغة دينية تقوم بأعمال إغاثية رعائية (جمعية الشابات المسيحيات ـ جمعية الشابات المسلمات ـ جمعية السيدة الأورثوذوكسية. . . الخ)

ـ جمعيات ثقافية ووطنية جامعة، نذكر من أهمها جامعة سيدات لبنان التي أسستها جوليا طعمة دمشقية (مسيحية متزوجة من مسلم رئيس بلدية بيروت آنذاك) وضمّت نخبة من السيدات المثقفات من مختلف الطوائف بغالبيتهن صحافيات وأديبات ومعلمات.

ـ جمعيات عائلية تعنى بتعليم بنات الفقراء (جمعية سيدات آل غندور وآل الشيخ)(٢٦).

---

(٢٥) **المرأة الجديدة**، السنة ٣، العدد ٣.

(٢٦) ورد في **المرأة الجديدة**، على لسان أحد تجار الثغر الشيخ أنيس أفندي الشيخ ما يلي: «يوجد بين =

- جمعيات نسائية كفروع لجمعيات رجالية مثلاً (جمعية فتاة لبنان في أمريكا الشمالية والتي هي فرع نسائي لجمعية النهضة اللبنانية. واللافت أن هذه الجمعية سياسية، هدفها، كما تقدّمها مجلة **المرأة الجديدة**: «الدفاع عن مصالح لبنان، إعادة حدوده الأصلية إليه، السعي إلى إنالته حكومة مستقلة تحت حماية فرنسا، ترقية شؤونه العمرانية والسياسية، تعزيز جامعته الوطنية ومنزلة المرأة الأدبية»(٢٧).

وحرصت هذه الجمعيات بالإجمال، على إضفاء طابع الفضيلة والمثالية على عملها. مثلاً تقول جوليا طعمة: «إن غاية جامعة السيدات واحدة تحوم حول الأدب والاجتماع وأهمها رفع شأن المرأة والارتقاء بها وبأفكارها من عالم التبرّج والأزياء كي تدرك حقيقة مركزها في المجتمع»(٢٨).

كذلك في تقديم جمعية الشابات المسيحيات، تقول **المرأة الجديدة**: «غايتها تهيئة وسائل التعليم والتهذيب للشابات، جمع شمل الأوانس الأديبات المهذّبات فيقمن في حضن النادي كأنهن في بيوتهن بعيدات عن كلّ التجارب والانتقادات. والعضوية مباحة لِكُلّ فتاة طيّبة الأخلاق بصرف النظر عن جنسها ودينها، شرط أن تتخذ المحبة وخدمة بنات جنسها شعاراً لها»(٢٩).

ولقد اعتمدت هذه الجمعيات أسلوب الشفافية في عملها، لدرجة عرض جدول الأعمال ووقائع الجلسات ونشر الموازنة بكافة التفاصيل على صفحات المجلات النسائية(٣٠). وغالباً ما ارتبطت الجمعيات بالرئيسة، إذ تعقد الاجتماعات

= بناتنا اليوم في عائلة غندور والشيخ نهضة جميلة للعلم والتعليم. وقد تعاهدن في ما بينهن على تأسيس جمعية غايتها تعليم البنت المسلمة التي لا قدرة لأهلها على تعليمها شرط أن تتأهل لفرع خصوصي تختاره لها الجمعية بما يتفق مع ميلها وأحوالها مثل معلمة أو قابلة أو ممرّضة». **المرأة الجديدة**، السنة ٣، ص ١٣٦.

(٢٧) **المرأة الجديدة**، العدد ٥.

(٢٨) **المرأة الجديدة**، السنة ٣، العدد ٣.

(٢٩) **المرأة الجديدة**، السنة ٣، ص ١٨٠.

(٣٠) انظر التقرير المفصّل عن جامعة السيدات لسنة ١٩٢٢، بما فيها الموازنة بالتفصيل الذي ورد في مجلة **المرأة الجديدة**. كذلك نصادف في مكان آخر من المجلة نتائج الاقتراع للجان والهيكلية الإدارية للجامعة المكوّنة من: المديرة جوليا طعمة دمشقية، الرئيسة العامة الآنسة أمينة الخوري، نائبة الرئيسة عقيلة سعيد حمادة، كاتبتا المراسلات الآنستان ماري بني وماري عطا الله، أمينة الصندوق عقيلة متري سعد، كاتبة الوقائع الآنسة ماري خلف. ومن اللجان التي شكّلتها الجامعة نذكر: «اللجنة العاملة أو التنفيذية»، «لجنة المواضيع»، و«لجنة الأنس أو الزيارات». ويمكن أن نقرأ من خلال أحد محاضر الجلسات التقرير الذي قدمته الأخت روضة عن لجنة المواضيع: التدقيق في الوقت للأخت نور حمادة؛ تاريخ النهضة النسائية للأختين جوليا طعمة وهدى ضومط؛ قصيدة للأخت زلفى روضة؛ قصة هزلية لشفيقة زهير. كذلك نقرأ أن لجنة =

في بيتها في أغلب الأحيان، ولا ننسى الاعتماد على الأزواج والإخوة والأبناء والأصدقاء من الأدباء والمفكرين والمصلحين، وأعيان البلدة من أهل الملّة والطائفة. وكثيراً ما كانت الجمعيات بمثابة مكان لممارسة الهوايات لدى العضوات (كتابة أو إلقاء قصيدة، قصة هزلية، إلقاء خطبة، عزف على البيانو. . . الخ).

لكن مهما تكن مواصفات وطبيعة هذه الجمعيات المولودة على أيدي النساء في تلك الفترة، ومهما تكن غايتها، حتّى وإن كانت رعائية كامتداد لوظيفة الأمومة، إلا أن الوسائل المتّبعة لجمع الأموال والتبرعات وللاتصال بالمجتمع شكّلت بالنسبة إلى النساء وسائل لتمرير رسائلهن وللحصول على مكتسبات جديدة ما كنّ ليحصلن عليها بسهولة؛ ففي إقامة الحفلات الريعية لصالح البائسات والمعدمات حصل الاختلاط بين النساء والرجال وشارك الطرفان في النشاطات سواء كانت فنية أم أدبية. تكلّمت النساء عالياً، استمعت لهن فئة من الرجال المتعلمين، صفقت لهن وربتت على أكتافهن مبدية إعجابها![٣١] وفي إقامة المعارض للمنسوجات الوطنية، تمكّنت هذه الفئة من النساء من الغمز من قناة الرجال ومن التأشير على تقصيرهم، ومن الإعلان على الملأ أن للنساء في الوطنية نصيباً[٣٢].

كذلك في تمثيل المسرحيات الريعية تمكّنت فئة ولو قليلة من الفتيات من الصعود على الخشبة بشكل خجول إنما جريء. في هذا المجال وفي معرض تمثيل مسرحية على مسرح «زهرة الإحسان» يعود ريعها لإغاثة بائسي المهاجرين، تحاول ماري ينّي صاحبة مجلة **مينرفا**، جاهدة في خطبة لها أن تبرر وقوف الفتيات على

= الزيارات أقرت زيارة الأخت سعاد سلمان لتهنئتها بالسلامة على أثر الولادة. انظر: **المرأة الجديدة**، السنة ٣، العددان ٢ و٦ (١٩٢٣).

(٣١) أخبرتنا **مينرفا**، عن حفلة إقامتها جامعة السيدات، شارك فيها من الرجال: عمر فاخوري، ميشال أبي شهلا، جرجي سعد، عمر الزعني، عبد الرحيم قليلات الذي أنشد قصيدة مديح بإحسان أحمد، وعازف البيانو الخواجا ايفازيان. انظر: **مينرفا**، السنة ٢، العدد ١٠ (١٩٢٥). كذلك أقامت الجامعة حفل تكريم للآنسة ماري كساب مؤسسة المدرسة الأهلية في منزل الرئيسة جوليا طعمة وبحضور فريق من الأدباء. وأقامت أيضاً حفلة أدبية موسيقية في منتدى الوست هول في الجامعة الأميركية أقبل عليها القوم في المدينة. انظر: **مينرفا**، السنة ١، العدد ١٠ (١٩٢٤).

(٣٢) بهذا الصدد، نقرأ: «المرأة التي عزوا إليها ظلماً انصرافها إلى زينتها وابتعادها عن كلّ ما يوفر اقتصاديات البلاد، تراها هي ذاتها تسبق الرجل إلى المحافظة على الروح القومية، فتقيم المعارض العامة داعية أبناء البلاد إلى تعزيز المنسوجات الوطنية،» في: **مينرفا**، السنة ١، العدد ٤ (١٩٢٤).

المسرح مستعملة تعابير الفضيلة والنبل والشرف في وصف عملهن. إذ تقول: «ملائك الإحسان، فتيات البيوت الشريفة يقمن بأجمل المشاريع لخدمة البائسين». وعندما اعترض المعترضون بالقول: علام الجهد في سبيل تحصيل مال غير مضمونة نتائجه، فلتتبرّع كلّ واحدة بشيء من المال يغنيها عن الوقوف في هذا الموقف المهين. يجبن: كيف نتبرع بمال لا نتعب في تحصيله؟»[33].

أما طقوس الخطب المتّبعة في اجتماعاتهن ولقاءاتهن، فقد أردن منها أن تكون وسيلة للتفاعل والنقاش حول فكرة ما، أو فرصة للاجتماع والاستماع للزميلة ومناقشة أفكارها. لأن من إحدى مهامها أن تكون مثيرة للجدل وجديرة بأن يعاد نقلها في المجلات[34].

ثانياً: التصوّر العام للحركة النسائية اللبنانية: العشرينيّات فترة التأسيس

بالإجمال، هذا الانطلاق نحو العام بشقّيه النظري والعملي الذي كانت وراءه الصحافة والجمعيات، كيف استُثمِر من قبل الحركة النسائية؟ هل أدى إلى مزيد من المشاركة السياسية للمرأة أم توقّف عند حدود الإغاثة والرعاية؟ ولعل في تصفح أدبيات الناهضات آنذاك على صفحات المجلات النسائية ما يشي بالتصوّر العام الذي بنيت عليه الحركة النسائية اللبنانية؛ ففي كثير من التسامي وبقدر عالٍ من المثالية، حدّدت الغاية من النهضة النسائية. بدا ذلك واضحاً في خطبة ألقتها سلمى صايغ، إذ تقول:

المرأة الشرقية، وأعني بالشرق هنا هذه البقعة العزيزة لبنان وسوريا أو قولوا هي بيروت مركز الحركة النسائية، لا ترمي من نهضتها إلى الاهتمام بنفسها واجتناء الجزاء القريب العاجل. وهي على أشد ما تكون من المحافظة، لا تطرف ولا تهوّر. ويبدو لي عندما أرى جماهير النساء هذه الأيام دائبات نحو الأعمال الاجتماعية والخيريّة والتهذيبية والاقتصادية بشوق وغيرة وتجرد وإخلاص وتفانٍ يكاد أن يشابه التضحية، يبدو لي أن هناك قوة علوية تسيّر

---

(٣٣) المرأة الجديدة، السنة ٣، العدد ٥.

(٣٤) انظر بهذا الصدد: بث بارون، النهضة النسائية في مصر: الثقافة والمجتمع والصحافة، ترجمة لميس النقاش (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩)، ص ١٧٣.

نساء الشرق نحو الهدف الأعلى حتّى يأمن الشرق من صخب الثورات[٣٥].

ولقد انسحبت على هذه النظرة المثالية للنهضة النسائية نظرة مثالية للسياسة، فأنفن من السياسة السائدة آنذاك وتعفّفن عن المنافسة للوصول إلى السلطة، فأعلنّ أنهن لا يطمحن إلى المناصب ولا تغرّهنّ الزعامات وحلمن بسياسة نظيفة من دون زعامة، خالية من المصالح. تقول سلمى صايغ:

إذا سألتم عن زعيمة هذه الحركة سمعتم لا زعامة وهمية بعد اليوم، زعيم الأمة خادمها. وما نحن إلا جوار لخدمة هذه الأمة وأحياء منتوجها وحفظ مواردها وتقليل صادراتها. أيها الرجال تقول نساء النهضة النسائية اتركوا السياسة سياسة الأوحال والجاسوسية والتوظيف ـ سياسة لبنان الكبير ـ الصغير ـ التجزئة والتوحيد[٣٦].

ولقد ظنت هذه الفئة من النساء أنّه يمكن فصل السياسة عن الاقتصاد، وأنه يمكن العمل على تحسين الأوضاع الاقتصادية للبلاد دون العمل في السياسة أو التلهي بها على حدّ تعبيرهن. مثلاً ترجع ماري يني تدهور الحالة الاقتصادية، إلى تفشي عدوى العلوم العالية لدى فتياننا والبلاد بحاجة إلى الصناعة والحرف، مصنّفة السوريين إلى فئتين: واحدة تهاجر وأخرى تتلهى بالسياسة والأرمني الدخيل يعمل مجدّاً كما يعمل اليهودي في فلسطين ويسيّر الأرض القاحلة جنّات[٣٧].

وعلى الرغم من استفاقة هذه الفئة على خطورة تعدد المدارس الملّية ـ التي تنافست في البداية الإرساليات الأجنبية على إنشائها وراح الوطنيون من أبناء الملل يقلّدونها[٣٨] ـ على الوحدة الوطنية[٣٩]، وذلك بالنظر إلى ما سبّبته من تباعد بين

---

(٣٥) مينرفا، السنة ٢، العدد ٤ (١٩٢٤).

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) مينرفا، السنة ٢، العدد ٨ (١٩٢٤).

(٣٨) في معرض كلام جوليا طعمة عن غيرة عفيفة صعب الشديدة على أهمية تعليم بنات ملتها تقول: «هممت أن اكتب لها وأعاتبها على ذلك وأطلب إليها أن تستخدم موهبتها الكتابية في الدعوة إلى الاتحاد وإقامة المدارس الوطنية لولا أن استوقفني صديق مفكر بقوله: اتركيها تعمل بما يوحيه إليها ضميرها إنما بدعوتها الملية هذه تهيئ الأفكار إلى ما تعنين». انظر: **المرأة الجديدة**، السنة ٣، العدد ١٢.

(٣٩) ورد في مجلة **المرأة الجديدة**: «لا يشيد بناء الاستقلال والقومية غير المدارس الوطنية. نشأنا على الاعتداد بالمبادئ التعصبية، تحزبنا إلى كلّ قوم ما عدا أنفسنا». انظر: **المرأة الجديدة**، السنة ٣، العدد ٥.

الطوائف[٤٠] ومن عداوة بين المذاهب[٤١]، إلا أن تصوّرهن الحلول لهذه المشكلة البنيوية أتى بمعزل عن السياسة واتخاذ المواقف وعقد التحالفات. إذ تخيلن أنهن بجمع الحليّ[٤٢] وبالأعمال الخيريّة يصبح بالإمكان تشييد أساس المدرسة الوطنية.

والملاحظ أيضاً أن موقف المجلات من الانتداب كان موقفاً ضبابياً. ونادراً ما سميت الدول الأجنبية بأسمائها، بل راجت تسمية الغرب؛ فقد تمّ الكلام في أكثر من مكان عن علل البلاد ونسبت إلى أسباب ذاتية كثيرة: إلى تقصيرنا وجهلنا وتفرقنا من دون الإشارة إلى من عمل على تفريقنا. بل أكثر من ذلك قدمت الانتداب على أنّه مرشد ومدرّب لا أغراض له ولا مصالح. وإزاء هذه المسألة بدا أن هناك إما ازدواجية في وجهة النظر الواحدة أي لدى الشخص نفسه[٤٣]، وإما تعدّداً في وجهات النظر لدى هذه المجلات أو لدى المجلة نفسها[٤٤].

---

(٤٠) تعبيراً عن شدّة التباعد الحاصل بين أبناء الوطن الواحد، تصف سلمى صايغ أول زيارة لها لأول مدرسة وطنية إسلامية للبنات، المقاصد الخيرية عام ١٩١١، بالقول: «حيث كانت الألفة معدومة بين أبناء هذا الوطن والتزاور بين العائلات الإسلامية والمسيحية أندر من النادر». ثم تصف الحركة الفكرية النسائية الأولى للفتيات المسلمات التي بدأت مع عنبرة سلام ودخلت رأساً إلى ميدان السياسة مع نشأة الدعوة العربية». انظر: **ميزفا**، السنة ٣، العدد ٢ (١٩٢٥).

(٤١) تثني سلمى الصايغ على ماري أدي الأمريكية الأصل لأنها خالفت قاعدة المرسلين فحولت وجهها عن الشوف والمتن وضربت خيامها في كسروان، عرين المارونية. وتنهي كلامها قائلة: «مذهب الرفق يصرع كل عداوة مذهبية». انظر: **ميزفا**، السنة ١، العدد ١٠ (١٩٢٤).

(٤٢) تحت عنوان «هل تقوم نساء سوريا بما عجز عنه رجالها؟» تتساءل مجلة **المرأة الجديدة**: «هل تستطيع المرأة أن تنشئ الجمعيات التي لا غاية لها إلا الوحدة السورية وبث الروح الوطنية، هل تجمع حلاها لتبني به أساس المدرسة الوطنية، فتعلم الرجل أن الفخر بالأعمال لا بالأقوال؟» انظر: **المرأة الجديدة**، السنة ٣، العدد ٥.

(٤٣) ورد في **ميزفا**، خطبة لـ «نجلا أبي اللمع» تقول فيها: «علة هذه البلاد الجهل، وأقصد بالجهل جهلنا تربية ناشئتنا الجديدة على قاعدة منظمة. نحن نهمل اللازم لحياة الأمة وتقدّمها ونعلّم ما لا يلزم... في الوطنية نجيء طبق المعهد الذي تعلمنا فيه، فكلنا نربي لأمم غير أمتنا، فيرانا الغريب أجزاء متشاكلة غير متجانسة، وبعد ذلك يسمعنا نملأ العالم صراخاً ونطلب أن نصير أمة واحدة... الدولة المنتدبة إن شئتم فاعتبروها طبيباً ليس إلا، ترى عللكم المنتشرة فتصف لكم دواء تعتقد أنّه ناجع لأمراضكم القاتلة، ولكن هنا تنتهي مهمتها، فهي أتت للتدريب والإرشاد ليس إلا. إن الأمة التي لا تتولّى إصلاح شأنها بنفسها لا تصلحها أمة أخرى مهما حسنت نيّتها ونبل مقصدها...» انظر: **ميزفا**، السنة ٢، العدد ٩ (١٩٢٤).

(٤٤) من ناحية، تجد مجلة **المرأة الجديدة**، في إنشاء دار الرضاع حسنة من حسنات «فخامة الجنرال غورو». انظر: **المرأة الجديدة**، السنة ٣، العدد ٤. من ناحية ثانية، نقرأ لسلمى الصايغ في حفلة تكريم ماري أدى نقلتها **ميزفا**، تقول: «هناك من يقول إن الغرب أتى لحماية المسيحيين، لكن الغرب استولى على مصر والهند لدوافع غير حماية النصارى. الغرب جاءنا ببضاعته فقتل بضاعتنا، بأخبار الثروات فجذب قلوب رجالنا، بمواكب المتجردات فذهب برجالنا إلى حيث تعلمون». انظر: **ميزفا**، السنة ١، العدد ١٠ (١٩٢٤).

أيضاً آمنت النساء الناهضات بقوة العلم السحرية، ونظرن إلى التعليم نظرة لا تخلو من الطوباوية، فهو القادر على خرق الحجب وخرق النفوس وعلى إزالة كلّ ما علق بالأذهان من خرافات وأوهام. وقادر على إسعاد الناس. فناديـن بضرورة تعليم المرأة بموازاة تعليم الرجل خدمة للوطن، ولا سيّما أن الرجل المتعلم سيبحث عن امرأة متعلمة وإذا لم يجدها سوف يلجأ للأجنبيات(٤٥).

لكن سرعان ما وجدن أن العلم غير محايد وأن قدرته ليست مطلقة وأنه يرتبط بمن أنتجه وأن الأرضية التي يقع عليها تحدد مدى إمكانية الاستفادة منه. بل أكثر من ذلك، وجدن مع هدى شعراوي(٤٦) أن العلم غير المقرون بالعمل يذهب هباء، وإذا لم تتلقفه مؤسسات المجتمع يتحوّل إلى عبء. ورحن ينزلن تدريجياً من سماء العلم إلى أرض الواقع، فاكتشفن أن ضعف المرأة يرجع لقلة مزاولتها الأمور العقلية، وعدم إقبالها على العمل يرجع إلى ما رسخ في أذهاننا من أن الشغل مختص بالرجل(٤٧). ورحن يؤمّلن في المدارس أن تغرس في قلوب الناشئة حبّ العمل. لكن سرعان ما اكتشفن أن حبّ العمل وحده لا يكفي، لا بدّ من وجود مؤسسات تستقطب المتعلمات والمتعلمين.

باختصار بعدما خاب ظنهن بمفاعيل العلم السحرية، عدن من جديد للاعتراف بسلطان الطبيعة، وبالوظائف الطبيعية لِكُلّ من الجنسين(٤٨)، وبالعمل على إيجاد صورة مثالية لعمل المرأة بعيداً عن تحصيل المال وعن المنافسة

---

(٤٥) ورد في مجلة **فتاة الشرق**، بخصوص تعليم المرأة ما يلي: «الشاب المتعلم يبحث عن المتعلمة وإن لم يجدها سيلجأ للأجنبيات»؛ «المرأة جديرة أن يُعتنى بها ليسعد زوجها بمعاشرتها وبالتالي يسعد وطنها». انظر: **فتاة الشرق**: السنة ٧، العدد ٤ (١٩١٣)، والسنة ٤، والعدد ٢ (١٩٠٩).

(٤٦) نقلت مينرفا، عن هدى شعراوي قولها: «العلم لا يظهر أثر فضله إلا وقت تطبيقه على العمل. وشر آفة على الإنسان اتساع معارفه وتضييق دائرة عمله» انظر: **مينرفا**، السنة ٣، العدد ٩.

(٤٧) **فتاة الشرق**، السنة ٤، العدد ٢ (١٩٠٩).

(٤٨) «ليس من مكان على وجه الأرض يجد فيه الإنسان مهرباً من ضغط النواميس الطبيعية، إن الإنسانية والتمدن بحاجة ماسة لخدمات المرأة في بيتها. إنما الفرق أنه في السابق كانت تقوم بواجباتها دون الحصول على أجر ومكافأة. لكنها عندما بدأت تستنير بنور العلم الحديث وجدت أن لا طاقة لها على احتمال تلك الحال، فهبت تريد العمل لنفسها ليكون لها حرية الفكر في طريق مجرى حياتها. والمرأة باستقلالها الاقتصادي لا تطلب الحقّ بامتلاك الثروة، فقط تطلب بيتاً لروحها».

أيضاً، يقول الكاتب التركي صلاح الدين وصفي في مجلة مينرفا: «إن إعاشة العائلة هو من نصيب الرجل بموجب الوظائف الطبيعية،» انظر: **مينرفا**، السنة ١، العدد ١٢ (١٩٢٤).

والمزاحمة[٤٩]، مركزات على أهمية العمل التطوعي للمرأة بحكم طبيعتها[٥٠]. وهكذا أمام المزاحمة والمنافسة، وأمام المواضيع الخلافية تتسامى المرأة وتتعفّف وتعلن أنّها لا تهوى المناصب ولا الوظائف العالية، ولا تهوى جمع الثروة ولا الشغل بالسياسة والتلهي بها، ولا الاهتمام بنفسها. أي تتخلى عن كلّ ما هو من مقوّمات السلطة، هاربة إلى الأمام نحو التضحية والوطنية[٥١].

على الرغم من التقدّم الذي حقّقته الحركة النسائية في تلك الفترة على صعيد طرح الموضوعات الخلافية كالاشتغال بالسياسة وعمل المرأة المأجور والمساواة بالرجل، إلا أن طريقة طرحها اتسمت بتنوّع وجهات النظر وبالتفاوت في المواقف. وتراوحت بين التقدّم حيناً والانكفاء حيناً آخر. وقد يعود ذلك إلى أمور عديدة منها:

- تفاوت مواقف الأطراف المحلية إزاء هذا الموضوع.

- عدم تطوّر البيئة والمجتمع والبنية الاقتصادية آنذاك بموازاة تطور المدارس إزاء هذه المواضيع.

- تفاوت مواقف الأطراف الخارجية المرشحة للتماثل، خصوصاً وأن الغرب في هذه الفترة كانت بلدانه تشهد جدلاً صاخباً حول هذه الموضوعات وبشكل متفاوت أيضاً.

وهذا ما انعكس على صفحات المجلات. مثلاً نقلت مجلة **السيدات والبنات** عن سيّدة فرنسية ما يلي:

---

(٤٩) حينما أبدى المجلس النيابي أسفه جراء اندفاع المرأة إلى خدمة الحكومة لأنها بعملها هذا تكون قد بدأت رقيّها باتّباع خطّة كانت السبب في تقهقر الوطن ورجاله، وهي محبة الوظائف والتزاحم عليها. وكان، برأيه، الأحرى بها العمل في ميادين أخرى أظهر الرجل فيها قصوراً. راحت مجلة **المرأة الجديدة**، تطمئن الرجال بأن النساء لا يطلبن الوظائف العالية، ولا يروق لهن منظر الإخوة متنافرين متباعدين، فليتجردن للعمل الوطني بجمع القلوب وضمّ الأيدي. انظر: **المرأة الجديدة**، السنة ٣، العدد ٤.

(٥٠) تحثّ مجلة **مينرفا**، المرأة على تأليف الجمعيات قائلة: «المرأة الكائن أدقّ شعوراً من الرجل في إدراك مواطن الضعف، لأنها تمرنت عليه بما سامها الرجل من أنواع استبداده، ونراها في نهضتها تعطف على البشرية جمعاء. الرجل يتلهّى بالسياسة، والمرأة منصرفة لتأليف الجمعيات». **مينرفا**، السنة ٢، العدد ٤ (١٩٢٤).

(٥١) تقول نجلا أبي اللمع في خطبة لها نقلتها **مينرفا**: «... الرجل ينادي بمساواة المرأة طالما هي بعيدة عنه لأنه يخاف فقدان سيطرته عليها... لا يحمل أحد قولي إني أقصد بهذا التمرد والشذوذ عن كلّ عادة وخلق مألوف. كلا، بل إنني أريد أن أقول إن المرأة تطلب الرقي والمساواة في سبيل التفاهم والخدمة والسعادة، لا في سبيل التمرد والسيطرة اللذين يفهمهما الرجل». **مينرفا**، السنة ١، العدد ١٠ (١٩٢٤).

لا أريد من حقوق النساء أن تتشبه المرأة بالرجل في كلّ أعماله. لكن أريد طلب النساء للأعمال الخيريّة إصلاحاً للخلل الكائن في هيئتنا الاجتماعية. هذه هي النهضة النسائية الحقيقية لأن وظيفة المرأة الحقيقية ومكانها الطبيعي البيت، لذلك تألّف في أوروبا حزب كبير من النساء والرجال للسهر على اللواتي يعملن خارج البيوت[٥٢].

كذلك في حوار جرى بين ماري ينّي وسيدة فرنسية سألتها عن مبدأها في مجلتها، وعما إذا كانت ترغب بمساواة المرأة بالرجل، فإجابتها أنّها ترغب في إعلاء شأن المرأة ومنحها بعض الحقوق الاجتماعية التي أنكرها عليها الرجل وشرائعه؛ فما كان من السيدة الفرنسية إلا أن قالت:

الحق الوحيد الذي يجب أن تسعى إليه المرأة هو الأمومة. من هو المشترع الذي سنّ قانون حرمان المرأة حقّ التمتع بأطايب الحياة؟ أليس هو ابن تلك الجاهلة التي ميزت بينه وبين أخته في تربية عوجاء[٥٣]؟

مقابل هذه المواقف الفرنسية المعتدلة المنتقاة من قبل المجلات النسائية، نصادف أيضاً على صفحات هذه المجلات نفسها مواقف أمريكية متطرفة وأخرى إنكليزية تقع بين المنزلتين. مثلاً: ينقل بشارة جبران مسرة مقالة لرئيسة الحزب النسائي في واشنطن أوّليفر بلمونت، تحت عنوان «آن للمرأة أن تحكم» ملخّصها: «نريد أن نشارك الرجال في الأحكام لنرفع ذلك التشويش والارتباك اللذين سببتهما مطامعهم... فإذا كان الرجال لا يريدون أن يشتغلوا للمنفعة العامة فنحن نريد، ولا يمكنهم أن يقفوا حاجزاً في سبيل إرادتنا»[٥٤]. وتخبرنا مجلة **مينرفا** نقلاً عن مجلة **عمل العالم** الأمريكية: «إن الرجال يخشون أن يفقد تدخل المرأة في السياسة قسطاً وافراً من أنوثتها. والدليل أن الإنكليزيات بالرغم من أنهن يشغلن المناصب العالية لكن عند الاستحقاق الانتخابي يحجم الرجال عن التصويت لهن»[٥٥].

ويبدو أيضاً التفاوت في المواقف إزاء موضوع المساواة؛ فتنقل **مينرفا** مقالة

---

(٥٢) **السيدات والبنات**، السنة ١، العدد ١٠.

(٥٣) **مينرفا**، السنة ١، العدد ١١ (١٩٢٤).

(٥٤) **مينرفا**، السنة ١، العدد ٦ (١٩٢٣).

(٥٥) **مينرفا**، العددان ٩ ـ ١٠ (١٩٢٤ ـ ١٩٢٥).

بعنوان «الحركة النسائية» لدوشوفسكي تقول: «مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة فاسد يؤدي إلى إضرام النار بين الاثنين، ولو نادينا بذلك لأدّى بنا ذلك إلى خراب»[٥٦]. وتورد المجلة تصريحاً لمفكر إنكليزي يقول فيه إن ازدياد النساء في العمل يشكّل خطراً يجب تلافيه؛ فتردّ عليه كاتبة إنكليزية بالقول: «الشيء الوحيد الذي تستاء منه المرأة المفكرة هو عدم ترك الخيار لها»[٥٧]. بالمقابل، وجدت مجلة المرأة الجديدة في نهضة المرأة المصرية مثلاً أعلى للمرأة العربية على الإطلاق لأن، برأيها، «نهضتها مشتركة مع الرجل. دعت إلى استقلال بلادها بجرأة وصراحة، احتجّت على الإنكليز، مقاطعة كلّ ما هو إنكليزي. وهنا تقف المرأة السورية وعلائم الدهشة على وجهها بل والذهول على وجه الرجل»[٥٨].

وتجدر الإشارة إلى إننا نلمس في هذه المجلات بذور وعي لأهمية أن تترافق نهضة المرأة مع نهضة البلاد الاقتصادية والاجتماعية. تقول سلمى صايغ في خطبة لها ألقتها في حفل تكريم ماري إدي:

من ميزات القرن العشرين نهضتان: العمّال والمرأة، كلاهما يسعى نحو الإنصاف والعدل. نهضة مزدوجة بدأت في الغرب، سارت في الأرض ولما وصلت إلى الشرق توقفت، انفصل الرجل عن المرأة. رأينا النهضة النسائية تدخل وحدها، أما نهضة العمال فانثنت راجعة إلى الغرب لأنها من بين كلّ جماهير الرجال لم تجد لها عملاً[٥٩].

وفي هذا المجال يمكننا أن نضيف إلى ما قالته صايغ، إن نهضة العمال انثنت راجعة إلى الغرب لأن بلداننا لم تشهد مرحلة التصنيع التي شهدتها تلك البلدان.

مثابة استنتاج

«التوفيق بين الحداثة والتقليد» الإشكالية الأم التي طرحت على المنطقة العربية في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، والتي شغلت من ضمن من

(٥٦) مينرفا، السنة ٢، العدد ١١ (١٩٢٥).
(٥٧) مينرفا، السنة ٢، العدد ٢ (١٩٢٤).
(٥٨) مينرفا، السنة ٢، العدد ٩ (١٩٢٥).
(٥٩) مينرفا، السنة ١، العدد ١٠ (١٩٢٤).

شغلت الجيل الأوّل من النساء المتعلمات والمهاجرات بمعظمهن، والتي تجسّدت بإصدار صحف خارج لبنان تعمل تحت شعار الارتقاء التدريجي للمرأة، صحف بمثابة حافز للنهوض من ناحية، وكابح للتسرع في التفرنج من ناحية ثانية.

بقيت هذه الإشكالية مطروحة على الجيل الثاني في العقود الأولى من القرن العشرين، إنما تولّد عنها إشكاليات أخرى ناجمة عن التعقيدات السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية التي شهدها لبنان آنذاك في ظلّ سياق عالمي تميّز بصعود الرأسمالية وبحثها عن أسواق جديدة لها من ناحية، وصعود الحركات الوطنية من ناحية ثانية.

فالوطن في طور التشكل، وفي مرحلة البحث عن هوية. والتباعد والاختلاف بين الطوائف والفئات الاجتماعية إلى اتّساع، كذلك بين النساء والرجال.

في ضوء هذه التعقيدات، توسعت دائرة النساء المتعلمات الناهضات لتشمل الشابات المسلمات اللواتي بدأت أفواج منهن تتخرج من المدارس. وراحت هذه الفئة المتعلمة التي يعيش معظمها في بيروت وبأغلبية مسيحية تحاول تثمير علمها؛ فلم تجد أمامها في البداية سوى التعليم في مدارس البنات أو الكتابة في الصحافة النسائية. لكنّها لم تجد في حصر عمل المرأة في مجال تعليم الإناث إطلالة على العام، إنما إعادة إنتاج المرأة لنفسها من جديد. كذلك في الإطلالة النظرية على العام من خلال الصحافة النسائية وجدت المرأة أنّها تدور على نفسها، بالنظر إلى عدم الإقبال على هذه الصحف خارج دائرة هذه الفئة المتعلمة. إذاً لا بدّ من الإطلالة العملية على العام. وذلك لن يتم إلا من خلال العمل.

لكن لمّا كان عمل المرأة المأجور لا يشكل بالنسبة إلى هذه الفئة من النساء المرتاحات مادياً حاجة ماسة، ولمّا كان لم يزل بعد موضع خلاف بين فئات المجتمع، ولمّا كانت فرص العمل المتاحة والتي يجدنها مناسبة لهن ضئيلة، فإن التركيز على تثمير العلم تحول من العمل المأجور نحو العمل التطوعي. وتجلّى ذلك من خلال تأليف الجمعيات الطائفية والعائلية التي تمركزت بغالبيتها في بيروت أو في جبل لبنان، والتي عرجن من خلالها نحو الجمعيات السياسية والوطنية والإصلاحية.

وكانت هذه الجمعيات عبارة عن مساحة تمارس فيها النساء نشاطاتهن

وهواياتهن كامتداد طبيعي لعملهن في المنزل أو مع العائلة. وقد اكتسبن من خلالها مهارات جديدة للعمل في الشأن العام وحققن مكتسبات وإن كانت بشكل غير مباشر. وكي يتمّ قبولهن، حرصن دائماً على إضفاء طابع التسامي والمثالية على عملهن، لدرجة قدّمن فيها أنفسهن على أنهن متعففات عن العمل في السياسة، ولا يطمحن في الوصول إلى المناصب والوظائف العليا ولا إلى تحصيل الثروات. أي نأين بأنفسهن عن كلّ ما هو من مقومات السلطة.

ولشدة التداخل الذي كان قائماً في هذه الفترة بين الصحافة النسائية والجمعيات النسائية، كان من الصعوبة بمكان فكّ الارتباط في ما بينهما. وكادت غاياتهما ومنطلقاتهما وأشخاصهما وآليات عملهما أن تكون واحدة.

لكن مع ورود الأساليب الغربية في العمل الصحافي، لم يعد بإمكان هؤلاء النسوة أن يُصدرن صحفهن وحدهن بالمواصفات الجديدة؛ فحصل فكّ الارتباط وبدأ هذا النوع من الصحافة بالانحسار وراحت الجمعيات تنمو وتتعدد، وإن بقي طاغياً عليها العمل الخيري الطائفي الرعائي، فإنها أصبحت أكثر فأكثر مكاناً لممارسة النشاط ولاكتساب مهارات في العمل الاجتماعي لدى هذه الفئة من النساء المتعلمات المرتاحات مادياً.

أما الصحافة النسائية، فبعدما عملت جاهدة على رسم صورة متسامية للمرأة ذات القدرات السوبر خارقة، القادرة على القيام وبشكل مثالي بوظائف: الأم، الزوجة، الأنثى، المثقفة، العاملة، الوطنية، المضحية التي لا غاية ولا مصلحة شخصية لها من كلّ هذه الأعمال، فإنها راحت تتبدّل وتتقلب مع تقلبات الظروف والسوق إلى أن استقرّت مؤخراً في حضن البائع.

خاتمة

أخيراً وبعيداً عن إطلاق الأحكام القيميّة على النهضة النسائية في تلك المرحلة بشقّيها الصحافة والجمعيات، وبعيداً عن تمجيد ما قامت به النساء أو عن تبخيسه، يمكن لنا أن نقرأ في أدبيات الناهضات في تلك الفترة الأسس التي بنيت عليها الحركة النسائية اللبنانية من خلال ما رسمنه من أدوار للمرأة انطلاقاً من تجاربهن وأوضاعهن.

يبقى السؤال الكبير الذي ظلّ يلاحقني خلال دراستي هذه والذي أرى من

إحدى مهام المؤتمر أن يجيب عنه، أو على الأقل أن يحفز لمزيد من الدراسات حوله: إلى أي مدى أثر إرث تلك الحركة آنذاك على الحركة النسائية اليوم؟ خصوصاً بما حمله من نظرة مثالية للأمور التالية:

أولاً، للمرأة وكأنها قديسة خارقة القدرات.

ثانياً، للسياسة التي تصورنها حبّية قائمة على التسامح بعيدة عن المنازعات والتنافس والمصالح.

ثالثاً، للعمل الذي أردنه أيضاً بعيداً عن المنفعة والمزاحمة.

رابعاً، للمساواة التي اعتقدن أنها يمكن أن تتحقق دون أن ينتزع أحدهما حقه من الآخر.

هذا عدا عما تميّزت به من اقتصارها على فئة محدودة تدور دائرتها على نفسها، وتقتصر على المدينة، وتتداخل فيها العوامل الطائفية، بالعائلية، بالسياسية، بالاجتماعية، بالاقتصادية.

هل نبش هذا الإرث يضيء لنا الطريق للإجابة عن إشكالية اليوم والتي تلاحقنا جميعاً: لماذا لم تصل المرأة إلى مراكز القرار، والقانون لا يمنعها، وأعداد المتعلمات تتزايد بل تكاد تفوق أعداد المتعلمين، وكذلك أعداد العاملات إلى تزايد؟ ولماذا في هذا المجال مازلنا متأخرين حتى عن الدول المجاورة؟

الجدول الرقم (٣ ـ ١)

المجلات النسائية الصادرة باللغة العربية بين ١٨٩٢ و١٩٢٠

اسم المجلة	العنوان الفرعي	تاريخ الصدور	مكان الصدور	الدورية	منشئ المجلة	جنسية المنشئ
الفتاة	أدبية علمية	١٨٩٢ ـ ١٨٩٤	الإسكندرية ـ مصر	شهرية	هند نوفل	لبنانية
الفردوس	؟	١٨٩٦	القاهرة	؟	لويزا حبالين	لبنانية
مرآة الحسناء	أدبية ـ علمية ـ عائلية	١٨٩٦ ـ ١٨٩٧	القاهرة	نصف شهرية	مريم مزهر تحت اسم مستعار سليم سركيس	لبناني

يتبـــع

تابــــع

أنيس الجليس	نسائية ـ علمية ـ أدبية ـ فكاهية	١٨٩٨ ـ ١٩٠٣	الإسكندرية	شهرية	ألكسندرا افرينو	لبنانية
العائلة	أخلاقية ـ نسائية علمية أدبية	١٨٩٩ ـ ١٩٠٤	القاهرة	نصف شهرية	استير مويال	لبنانية
المرأة	علمية أخلاقية	١٩٠١	القاهرة	نصف شهرية	أنيسة عطا الله	لبنانية
شجرة الدر	علمية فكاهية	١٩٠١	الإسكندرية	شهرية	سعدية سعد الدين	مصرية
المرأة في الإسلام	أدبية تقنية	١٩٠١	القاهرة	نصف شهرية	إبراهيم رمزي	مصري
السعادة	أدبية علمية عائلية	١٩٠٢	القاهرة	نصف شهرية	روجينا عوّاد	لبنانية
الزهرة	؟	١٩٠٢	الإسكندرية	شهرية	مريم سعد	لبنانية
الموضة	أدبية تاريخية	١٩٠٣	الإسكندرية	شهرية	مريم وسليم فرح	لبنانية
مجلة السيدات والبنات	إصلاحية	١٩٠٣ ـ ١٩٠٦ ثم ١٩٢١	الإسكندرية	شهرية	روز انطون	لبنانية
فتاة الشرق	علمية أدبية تاريخية روائية	١٩٠٦ ـ ١٩٣٩	القاهرة	شهرية	لبيبة هاشم	لبنانية
الأحياء	؟	١٩٠٦	الجزائر	نصف شهرية	جان دي ريو	فرنسية
الريحانة	أدبية علمية	١٩٠٧	القاهرة	شهرية	جميلة حافظ	مصرية
الجنس اللطيف	؟	١٩٠٨ ـ ١٩١٨	القاهرة	شهرية	ملك سعد	لبنانية
الأعمال اليدوية	؟	١٩٠٨	لبنان	نصف شهرية	الآنسة فاسيلا	لبنانية
مجلة ترقية المرأة	؟	١٩٠٨	القاهرة	؟	فاطمة راشد	مصرية
الأميرة	؟	١٩٠٩	المنصورة مصر	؟	فطنت هانم	مصرية
الحسناء	أدبية أخلاقية اجتماعية	١٩٠٩ ـ ١٩١٢	بيروت لبنان	شهرية	جرجي باز	لبناني
المرأة السورية	؟	١٩١١	لبنان	؟	عفيفة كرم	لبنانية

يتبــــع

تابـــع

العالم الجديد	؟	١٩١٢ ـ ١٩١٤	نيويورك	؟	عفيفة كرم	لبنانية
الجميلة	؟	١٩١٢	القاهرة	؟	فاطمة توفيق	مصرية
فتاة النيل	؟	١٩١٣	القاهرة	؟	سارة ميهية	مصرية
فتاة لبنان	علمية أدبية تاريخية	١٩١٤ ـ ٨ أشهر	بيروت	شهرية	سليمى أبي راشد	لبنانية
الكرمة	؟	١٩١٤	البرازيل	؟	سلوى سلامة	لبنانية
مينرفا	أدبية علمية	١٩١٧ ـ ٦ أشهر ثم ١٩٢٣ ـ ١٩٣٢	بيروت	شهرية	ماري يني	لبنانية
الفتاة	علمية تقنية اجتماعية هجائية	١٩١٨ ـ ١٩١٩	بيروت	شهرية	محمد الباقر	لبناني
فتاة الوطن	نسائية أدبية اجتماعية هجائية	١٩١٩ ـ شهر واحد	زحلة لبنان	شهرية	مريم الزمار	لبنانية
الفجر	؟	١٩١٩ ـ ١٩٢٤	بيروت	شهرية	نجلاً أبي اللمع	لبنانية
الخدر	نسائية علمية أدبية	١٩١٩ ـ ١٩٢٩	الشويفات لبنان	شهرية	عفيفة صعب	لبنانية

المصـــدر: Nahawand Issa El-Kaderi, «Contribution à l'étude de la presse feminine libanaise (1892-1895),» (Thèse de doctorat, Université de Panthéon-Assas, Sous la direction de Pierre Albert, Paris, 1989).

الجدول الرقم (٣ ـ ٢)
المجلات النسائية الصادرة بين الأعوام ١٩٢٠ ـ ١٩٣٠

اسم المجلة	العنوان الفرعي	الدورية	المنشئ	جنسية المنشئ	مكان الصدور	تاريخ ومدة الصدور
المرأة المصرية	؟	شهرية	بلسم عبد الملك	مصرية	القاهرة	١٩٢٠
نور الفيحاء	نسائية	شهرية	نازك عابد	سورية	دمشق	١٩٢٠
أمّهات المستقبل	؟	شهرية	تفيدة علام	مصرية	مصر	١٩٢٠ ـ ١٩٢٣

يتبـــع

تابــع

المرأة الجديدة	كتاب الأم مرشد الزوجة والفتاة	شهرية	جوليا طعمة دمشقية	لبنانية	بيروت لبنان	١٩٢١ _ ١٩٢٨
النهضة النسائية	؟	شهرية	لبيبة أحمد	مصرية	القاهرة	١٩٢١ _ ١٩٣٩
فتاة مصر الفتاة	أدبية علمية اجتماعية	شهرية	جمعية فتاة مصر الفتاة	مصرية	القاهرة	١٩٢١
الحياة الجديدة	أخلاقية علمية سياسية	شهرية	حبوبة حدّاد	لبنانية	باريس ثمّ بيروت	١٩٢١ _ ١٩٢٥
مورد الأحداث	تربوية	شهرية	أمينة الخوري مقدسي	لبنانية	بيروت	١٩٢٣
ترقية الفتاة	نسـائية أخلاقية علمية	أسـبوعية	نبوية موسى	مصرية	الإسكندرية	١٩٢٣
ليلى	؟	شهرية	بولين حسـون	لبـنانية	بغداد	١٩٢٣
مينرفا	أدبية علمية فنية اجتماعية	شهرية	ماري ينّي	لبنانية	بيروت	١٩٢٣ _ ١٩٣٢
المرأة الجديدة	؟	؟	عبد الواحد صبري	مصري	القاهرة	١٩٢٤
الأمل	؟	أسـبوعية	منيرة ثابت	مصرية	القاهرة	١٩٢٥ _ ١٩٥٢
الحـسان	؟	؟	فريدة فوزي	مصرية	القاهرة	١٩٢٥
آداب الفتاة	؟	شـهرية	فكتوريا مجلي	مصـرية	الفيوم مصر	١٩٢٥
روز اليوسف	سياسية	أسبوعية	روز اليوسـف	لبـنانية	مصر	١٩٢٥
المصرية	؟	؟	سيزا نبراوي	مصـرية	مصر	١٩٢٦
دوحة الميماس	أدبية فنية اجتماعية	شهرية	ماري شقرا	سـورية	حمص سورية	١٩٢٨

المصدر: المصدر نفســه.

الجدول الرقم (٣ ـ ٣)
معلومات عن الصحافيات اللبنانيات منشئات الصحف بين الأعوام ١٩٢٠ و١٩٣٠ في لبنان

اسم المنشيء	اسم المجلة	جنسية المنشيء	جنس المنشيء	ديانة المنشيء	مكان وتاريخ الولادة	عائلة المنشيء	الزوج	الدراسة	العمل	الصدور	مدة الصدور
حبوبة حداد	الحياة الجديدة	لبنانية	امرأة	مسيحية	جبل لبنان ١٨٩٧ ـ ١٩٥٧ سافرت إلى الولايات المتحدة والى باريس	؟	؟	الجامعة الأمريكية اقتصاد	كاتبة عملت مع رجال سياسة طردوا من لبنان	باريس ١٩٢٠ ثم بيروت ١٩٢١ ـ ١٩٢٩	٩ سنوات
جوليا طعمة	المرأة الجديدة	لبنانية	امرأة	مسيحية	المختارة جبل لبنان ١٨٨٠ ـ	والدها الكاتب جورج طعمة	بدر دمشقية رئيس بلدية بيروت	في مدارس الأمريكان صيداً	مديرة المقاصد رئيسة جامعة نساء لبنان	١٩٢٠ ـ ١٩٢٨	٨ سنوات
ماري ينّي	مينرفا	لبنانية من أصل يوناني	امرأة	مسيحية	بيروت	مترجم كتب دينية ـ رجل دين ـ صحفي	مسافر إلى تشيلي	المدرسة الإنكليزية ثم زهرة الإحسان	عضو في جامعة نساء لبنان	١٩٢٣ ـ ١٩٣٢	١٠ سنوات

المصدر : المصدر نفسه.

الفصل الرابع

عنيزيات في زمن يهتز(*)

ثريا التركي(**)

مقدمة: الجزيرة في مطلع القرن العشرين

شهد مطلع القرن العشرين تغيرات جذرية في جميع أنحاء الوطن العربي، وإن لم تسرّ تلك التغيرات على وتيرة واحدة، فقد ظلّ ارتباط جنوب شرق الجزيرة العربية والخليج بالعالم الخارجي متأثراً باكتشاف الموارد الطبيعية، وتحويل الاقتصاد إلى اقتصاد السوق العالمي. وظلت شبكة الاتصالات الخارجية محدودة في غياب وسائل النقل السريع ونقل المعلومات بين أرجاء العالم العربي. من ثمّ، يقول لنا المؤرخون إن كلاً من الكويت والمنامة ـ على الرغم من موقعهما الجغرافي ـ كانتا في عزلة عن حركة الإصلاح والتجديد التي اجتاحت مصر وبلاد الشام؛ فمثلاً، على الرغم من وصول صدى النقاش والحوار حول كتاب قاسم أمين *تحرير المرأة* إلى عدة بلدان عربية، لا نكاد نجد إشارة إليه في الخطاب العام بالجزيرة وبلدان الخليج. وقد تغير هذا الحال باندلاع الحرب العالمية الأولى، فوصف المؤرخون تداول وانتشار الصحف المصرية في الكويت والبحرين، كما أسهبوا في وصف زيادة

(*) أتقدّم بجزيل الشكر للدكتورة سهام عبد السلام التي أغنت الدراسة بقراءتها المتيقظة والدقيقة، فأبدت اقتراحات بناءة لتعديلات زادت الدراسة وضوحاً وترابطاً. لكن أي خطأ في الدراسة هو مسؤولية الكاتبة.

(**) أستاذة الأنثروبولوجيا في الجامعة الأمريكية في القاهرة.

الوجود «الغربي» وانتشار السفن الغربية وظهور الطائرات والسيارات، واستخدام الكهرباء ومحطات تكرير المياه، وما إلى ذلك من منتجات الحضارة الغربية.

وقد كان عقد عشرينيّات القرن العشرين في العالم العربي مليئاً بالتحديات والتغيرات المهمة التي أرست قواعد «الحداثة» وأسست للدولة الحديثة. وأقصد بالحداثة قيام الدولة المركزية بمؤسساتها المتعدّدة. لكن بطبيعة الحال لم تتساوَ قواعد وأسس التغير في الخليج والمشرق والمغرب العربي. كما تفاوتت مجالات التغير - بتعدّدها وعمق أثرها - على التكوينات المجتمعية المختلفة، وعلى ثقافات تلك الجماعات؛ فعلى سبيل المثال، ربما سرت على جميع البلدان العربية تغيرات سياسية واحدة (مثل انتهاء سيطرة الدولة العثمانية، أو بدء مرحلة الاستعمار الغربي في المنطقة). لكن آثار تلك التغيرات تباينت بحسب الأوضاع الداخلية لِكُلّ مجتمع.

يصدق هذا على الجزيرة العربية التي عاصرت كلّ هذه التغيرات. لكنّها عاصرتها من موقعها الخاص المختلف اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً عن غيرها من البلدان العربية. ولا أقصد هنا أن أعمم حديثي هذا على كلّ الجزيرة العربية، ولا حتّى على ما هو الآن المملكة العربية السعودية. لكنّي أمل أن أتمكن من الموازنة بين العام والخاص في وصفي لأوضاع المرأة في الجزيرة في الحقبة الممتدة من نهايات القرن التاسع عشر حتّى منتصف ستينيّات القرن العشرين، وهي الفترة التي دخلت فيها مؤسسات الدولة الحديثة بكثافة إلى حياة سكان مدينة عنيزة التي تُعنى هذه الورقة أساساً بها.

تقع عنيزة في منطقة القصيم في قلب نجد، على الضفة الجنوبية من وادي الرمّة. يطلق اسم عنيزة على إمارة تشغل نحو ٣,٥٠٠ كم٢، كما يطلق على مدينة يقدّر الموظفون المحليون عدد سكانها حالياً بنحو ١٠٠,٠٠٠ (مائة ألف نسمة) تقريباً. كانت المدينة في ما مضى بمثابة النواة لإمارة أو مقاطعة تتمتع باستقلال سياسي، وتعتمد في معيشتها على الزراعة والنشاط الحرفي والتجارة المحلية والإقليمية والبعيدة[١]. وكان النشاط الحرفي والزراعي يجريان في أغلب الأحوال

---

(١) بعض الأنشطة كانت تضطر رجال عنيزة في كثير من الأحيان إلى القيام برحلات طويلة، يشوبها الخطر، إلى أماكن أخرى داخل شبه الجزيرة العربية، سواء إلى خيام البدو أم إلى اليمن، أم إلى مدن الحجاز، أم إلى موانئ الخليج العربي. كما كانوا يذهبون أيضاً إلى العراق وسوريا الكبرى، ومصر، والبحرين، والهند. وكان البعض ينقلون البضائع على الإبل، سواء في قوافل أم في عمليات محدودة، وكان هؤلاء يسمون «بالجماميل»، بينما كان آخرون يساهمون في النشاط التجاري كعمال =

على أساس عائلي، بينما كان الناتج من هذا النشاط يجري على أساس عائلي وتجاري في الوقت نفسه. وكان النمط العائلي للنشاط الإنتاجي والتوزيع يعود بالطبع إلى بداية قيام التجمعات السكانية في هذه المنطقة منذ نحو ألف وثلاثمئة عام. لا نعرف تاريخاً لنشأة العنصر التجاري، لكن يبدو أنّه قد مضى على نشأته زمن طويل حينما زار تشارلز داوتي عنيزة في سنة ١٨٧٨. وقد استمر هذا النمط الاقتصادي السياسي حتّى سنة ١٩٠٤، حينما فقدت الإمارة استقلالها السياسي، وانضمت إلى قوات عبد العزيز بن سعود. ومع ذلك ظلّ التنظيمان العائلي والتجاري يسودان التنظيم الاقتصادي حتّى قيام الحرب العالمية الأولى على وجه التقريب[٢]. ومن المهم لموضوعنا أن نذكر أن منطقة نجد كلها ـ بما فيها عنيزة ـ تميّزت طوال تاريخها بدرجة عالية من الاستقلال عن الدولة المركزية، مما سنرى أن له علاقة بدور المرأة في تلك الحقبة الزمنية.

ومن أهم خصوصيات مجتمعات الجزيرة في ذلك الوقت «العزلة النسبية» عن نظام السوق العالمي؛ فعلى الرغم من إرهاصات النفط، إلا أن أثره لم يظهر إلا في فترة لاحقة من التاريخ. لكن المؤرخين والرحالة الأجانب يتفقون على أن منطقة نجد انعزلت عن الغرب لمدّة أطول من غيرها من أنحاء الجزيرة. لكن هذه «العزلة النسبية» لا تعني الركود الداخلي، ولا الجمود الفكري ولا التقوقع الجغرافي، فالعكس هو الصحيح. لذا من الأهمية بمكان أن نركز على الواقع الداخلي بما فيه من تغيرات عندما نتعرض لفترة «ما قبل الحداثة»، فإذا فعلنا، وجدنا أن نجد عاشت حينئذ حركة إصلاح ديني نشطة، فعّالة، متجددة ذات أبعاد سياسية وعسكرية ومجتمعية.

= بأجر أو كمرتزقة. وهؤلاء كانوا يسمون بالعقيلات. وكان من شأن كلا المجموعتين وصل عنيزة بسوق الإقليم وبالعالم الخارجي، انظر: ثريا التركي ودونالد كول، **عنيزة: التنمية والتغيير في مدينة نجدية عربية** (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩١)، ص ٩١. وقد جعلت التجارة بعيدة المدى من هجرة الرجال سمة قديمة لمدن نجد، وعلى رأسها عنيزة. وارتبطت التجارة أيضاً باستيطان الكثير من الرجال في البلدان التي ذهبوا إليها، وتكوينهم لجاليات هناك؛ فكثيراً ما كان الرجال يتزوجون من بنات تلك المناطق والبلدان، وربما يستقرون فيها، حتى أنَّ بعضهم شارك في حفر قناة السويس. ومن هؤلاء الرجال من قد يخلف وراءه زوجة وأولاداً في القصيم. تركت هذه الهجرات آثاراً ثقافية مازالت حية حتى اليوم، فبعض الرجال اليوم ينشدون شعراً مرتجلاً، قد يحكي على لسان الرجال كيف تكويهم لوعة الفراق والشوق إلى ديرتهم وهم في المهجر، ويؤرخون لغيابهم بأعمار أولادهم الذين ترعرعوا في غيبتهم. وقد يعبر على لسان النساء أيضاً عن قسوة الحياة في غياب العائل، أو ينطق بصوت الأطفال معبراً عن لهفتهم على أبيهم ومعاناة والدتهم في غيابه.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

لقد شكّل العقد الثاني من القرن التاسع عشر، فترة «الصحوة» للحركة الوهابيّة التي لم تقتصر على نجد بل وصلت إلى الكويت عبر المبشّرين، وإن كانت السلطة القائمة في الكويت آنذاك قد قاومت الحركة وأغلقت المنابر في وجوه المبشرين، وتعاونت مع الأحساء وعنيزة في مقاومة المدّ الوهابي. طرحت الحركة الوهابيّة أطراً دينية وفكرية جديدة، ودفعت إلى الساحة بتنظيم عسكري بارع، وسعت إلى تكوين بنية سياسية مركزية أدت إلى هيمنة الدولة الموحّدة على الأراضي التي تُعرف الآن باسم المملكة العربية السعودية في العقد الثالث من القرن العشرين.

سأبدأ ـ بعد هذه المقدمة ـ بالإشكالية المعرفية ـ أي كيف نعيد تصورنا لتلك الحقبة التاريخية في الجزيرة، ثمّ أنتقل إلى وصف «حالة المرأة» في الجزيرة في تلك المرحلة والتغيرات التي طرأت عليها، وأنتهي بتقييم كلّ ذلك. لكنّي أحذر أيضاً من تفسير ذلك التغير وما عداه بقدوم الحداثة، ففي رأيي لا يمكن في بعض الأحوال فصل الحداثة عمّا قبلها أو ما بعدها، فهذه التغيرات كما نعلم مركبة ومعقدة، وقد لا يشكل الانتقال إلى الحداثة مما قبلها وتجاوزها إلى ما بعدها طرفي نقيض في الواقع كما توحي بعض الأطر النظرية.

أولاً: الإشكالية المعرفية

توجد إشكاليات متعددة في الإنتاج المعرفي عن المرأة في التاريخ. تتعلق بعض هذه الإشكاليات بغموض ما كتب، ويتعلق بعضها الآخر بتأويلات المؤرخين للوقائع. تدفعنا هذه الإشكاليات لوضع تلك الكتابات موضع التساؤل بسبب ما قد يكون فيها من التباس. تصدق هذه الإشكاليات بشكل خاص على الجزيرة العربية، بل قد نقول إنّها أبعد أثراً وأكثر تعقيداً هنا عنها في مجتمعات عربية أخرى. السبب في أن التاريخ المكتوب للجزيرة عموماً يعكس آراء باطلة من كتّاب الغرب، بل وحتّى من كتّاب ينتمون إلى المجتمعات نفسها التي يؤرخون لها. على سبيل المثال، نجد أن الرحالة الإنكليز والعملاء السياسيين والعسكريين خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد أعطوا صورة خاطئة لمجتمعات شبه الجزيرة العربية، وأحاطوا البدوي وطريقة حياته بهالة من الرومانسية[٣]. ومن أكثر هذه النماذج الفكرية المحفوظة عن العربية السعودية

(٣) Kathryn Tidrick, *Heart-beguiling Araby* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981).

شيوعاً، الاعتقاد بأن مركزها التاريخي والجغرافي ـ وهو نجد ـ يتمثّل في «منطقة بدوية» تشكل تربية الإبل المصدر الأساسي للمعيشة فيها. ساهم في ترسيخ هذه الفكرة الشائعة الكثير من الباحثين العرب من خارج شبه الجزيرة العربية، ومنهم من أكد أيضاً على فكرة مؤداها أن هذه المنطقة لم تحقق في تنظيمها الاجتماعي والسياسي شكلاً أعلى من التنظيم القبلي[٤].

لكنّي أوردت في دراسة أنثروبولوجية قمت بها مع دونالد كول في نجد في سنة ١٩٨٧، أننا لا يمكن أن ننكر الأهمية التي يمثلها البدو الرحل في هذا الإقليم، بل على العكس تبيّن أنهم كانوا يشكلون عنصراً منتجاً إلى حدّ كبير في الاقتصاد المحلي، ويساهمون مساهمة مهمة في نمو كلّ من التجارة المحلية والتجارة البعيدة. ومع هذا فأنّهم ليسوا إلا عنصراً واحداً من عناصر الاقتصاد والمجتمع المحليين؛ فإلى جانب هؤلاء توجد الزراعة والإنتاج الحرفي، والقرى والمدن المستقرة، وشبكات متقدمة للغاية من التجارة وسبل المواصلات، وهو ما تبينه أيضاً دراسة تركي الحمد[٥]. إضافة إلى ذلك، كانت الإمارات ذات الأساس الحضري ـ التي تمثل مدينة عنيزة في القصيم مثالاً واحداً لها ـ موجودة منذ عدة قرون، كما إنَّ هذه المجتمعات تجاوزت الحدود التي ترسمها علاقات القرابة كأساس للقبيلة. صحيح أنّه لم تسدْ في هذه المنطقة أي سلطة مستمرة لدولة مركزية قبل قيام ورسوخ المملكة العربية السعودية الحالية في سنة ١٩٣٢، ولكن المنطقة عرفت فترات طويلة من سيطرة السلطة المركزية في عهد بني خالد في الفترة الواقعة بين الربع الأخير من القرن السابع عشر والعقود الأخيرة من القرن الثامن عشر، وتحت حكم آل سعود أثناء قيام المملكة السعودية الأولى التي استمرت من سنة ١٧٤٤ حتّى سقوطها نتيجة الغزو الأجنبي في سنة ١٨١٨. ولا ننكر أيضاً أن منطقة نجد تضم مساحات شاسعة من الصحراء التي تعتبر ملائمة أساساً لقيام بدو رحل يرعى الإبل والأغنام والماعز. ومع ذلك، وجدت في نجد منذ زمن طويل واحات زراعية غنية كانت تنتج في الماضي ما يكفي لتلبية حاجات سكانها المحليين، فضلاً عن إنتاج معظم كميات التمر والحبوب التي

---

(٤) Saad Eddin Ibrahim, *The New Arab Social Order: A Study of the Social Impact of Oil Wealth* (Boulder, CO: Westview, 1982).

(٥) تركي الحمد، «توحيد الجزيرة العربية: دور الأيديولوجية والتنظيم في تحطم البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية المعيقة للوحدة،» **المستقبل العربي**، السنة ٩، العدد ٩٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٦)، ص ٢٧ ـ ٤٠.

يستهلكها البدو، وتحقيق فائض للتصدير للأماكن المقدسة في الحجاز.

ومن المجالات الأخرى التي شاعت فيها بعض الأفكار الخاطئة والنماذج الفكرية المحفوظة، تلك التي تتعلق بتنظيم العمل في المجتمع في ما قبل قيام الدولة وما قبل اكتشاف النفط، وعلى الأخص في ما يتعلق بدور النساء في العمل خارج البيت، سواء في الماضي أو في الحاضر؛ فقد أدت التعميمات المبنية على ذلك النموذج الفكري المحفوظ عن أن القبيلة البدوية هي الشكل السائد للتنظيم الاجتماعي في الماضي، إلى الاعتقاد بأن تنظيم العمل كان يجري على أساس الوحدة المنزلية، أو على أساس علاقات القرابة، أو يستخدم في أدائه جماعات من القبائل التي جرى إخضاعها أو من الرقيق. وتبين الدراسة التي أشرت إليها[٦] أنه على الرغم من أن تنظيم العمل في عنيزة كان يجري في إطار الأسرة أو شبكات العلاقات المبنية على أواصر القربى، فإن علاقات الجوار كانت أيضاً ذات أهمية، وبالذات للنساء كما سنوضح لاحقاً. إضافة إلى ذلك، كانت هناك درجة لا يستهان بها من استخدام العمل المأجور. أما النساء فعلى الرغم من عزلتهن وتحجبهن، فقد كنّ يشتغلن خارج المنزل في مختلف أوجه النشاط الزراعي: في بعض الأحيان داخل إطار العلاقات العائلية، ولكن في أحيان أخرى كجارات أو كعاملات أجيرات في مزارع يملكها أفراد من خارج الأسرة، كما كنّ يقمن بعمليات البيع والشراء في السوق، وفي بعض الأحيان على أساس منتظم ومستمر، كما سأوضح لاحقاً.

وخلاصة القول إن الإشكالية المعرفية الخاصة بالجزيرة العربية تنبع من النماذج الفكرية الشائعة؛ فكثيراً ما ينظر إلى المملكة العربية السعودية مثلاً ـ سواء في وسائل الإعلام، أو حتّى للأسف في بعض الأعمال الأكاديمية ـ على أنها حالة فريدة ومتميزة؛ فكثيراً ما تبدو السعودية في نظر الغربيين وكأنها بلاد يحوطها الغموض، يسكنها البدو وتسودها العادات البالية، وقعت يدها فجأة على ثروات طائلة يمكن أن يأتي من ورائها خير، ولكن الأرجح ألا يترتب عليها إلا الضرر في ما يتعلق بأثرها على الاقتصاد العالمي. وتبدو السعودية في نظر كثير من العرب كموطن للبدو البدائيين الذين أصبحوا فجأة من حديثي الثراء، والذين يجمع بعضهم بين النظرة الزاهدة والمتزمتة كصيغة من صيغ الإسلام الإصلاحي في سلوكهم داخل بلادهم، وبين سلوك مادي نفعي في البلاد العربية الأخرى وفي أوروبا وأمريكا وآسيا. وقد

(٦) التركي وكول، عنيزة: التنمية والتغيير في مدينة نجدية عربية.

ترك لنا هؤلاء المؤرخون والرحالة عدة كتابات، رسموا فيها هذه الصورة النمطية التي قد لا تتفق تماماً مع واقع الحياة في تلك المنطقة عبر الزمن.

١ ـ مصادر الدراسة

لِكُلّ من هذه المصادر إشكاليته الخاصة والعامة كمادة للتاريخ، لكن القراءة النقدية الداعية لها تجدها أيضاً غنية ومثمرة. وقد استفادت الدراسة من مصادر متعددة منها التالي:

أ ـ المؤرخون العرب الذين وصفوا الحياة الاجتماعية للجزيرة، مثل المؤرخ عثمان بن عبد الله بن بشر الذي أرخ للحركة الوهابيّة في القرن التاسع عشر.

ب ـ كتب الرحالة والمبشرين الغربيين الذين وصفوا الجزيرة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مثل بول هاريسون (Paul Harrison)[٧] الذي زار الرياض في سنة ١٩١٧؛ وهاري فيلبي (Harry Philby)[٨] الذي زار عنيزة في سنة ١٩١٨؛ وتشارلز داوتي (Charles Doughty)[٩] الذي زار عنيزة في سنة ١٧٨٧؛ وجورج والين (George Wallin)[١٠] الذي زار نجد سنة ١٨٤٥، وبلغرين التي زارت نجد في سنة ١٨٦٣ و١٨٧٢. وهم في الغالب يقدّمون نظرة ذكورية للتاريخ.

ج ـ مؤرخات أجنبيات حديثات، مثل اليانور عبد الله دوماتو (Eleanor Abdella Doumato)[١١]، التي كانت لها الأسبقية في كشف مصادر قيّمة عن المرحلة نفسها، عبارة عن المذكرات وسجلات اليوميات وتقارير العمل الميداني التي دوّنها أعضاء البعثات التبشيرية في المنطقة[١٢]. توضح لنا دوماتو أيضاً في دراسة قيمة عن أحوال المرأة في الجزيرة الأدوار التي لعبتها المرأة في الجزيرة العربية والخليج في النصف الأوّل من القرن العشرين في مجالات الدين وطقوس العلاج.

---

(٧) Paul Harrison, *The Arab at Home* (New York: Crowell, 1924).

(٨) Harry St. John Philby, *Arabia of the Wahaabis* (London: Coustable and Company, 1928).

(٩) Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Desert* (New York: Dover Publications, 1988).

(١٠) George August Wallin, *Travels in Arabia (1845 and 1848)* (Cambridge, MA: Oleander, Naples, Faclcon, 1979).

(١١) Eleanor A. Doumato, *Getting God's Ear: Woman, Islam and Healing in Saudi Arabia and the Gulf* (New York: Columbia University Press, 2000)

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.

ثانياً: أوضاع المرأة في الجزيرة في مطلع القرن العشرين: الحياة الاجتماعية للنساء

لا نجد في كتابات المؤرخين والرحالة كثيراً من الوصف للحياة الاجتماعية للنساء. أحد أسباب ذلك هو بالطبع عدم تمكنهم من ملاحظة نشاط المرأة الاجتماعي لانحساره عن المجال العام الذي اقتصر العمل به على الرجال.

لكن رجال ونساء المدينة الذين واللاتي تحدثنا معهم في دراستنا ـ ومنهم من كان في الثمانين من عمره في ذلك الوقت ـ استعادوا بذاكرتهم ما كانت عليه الأمور في عنيزه في بداية حكم آل سعود (عام ١٩٣٢). ومع التحفظ الشديد عن الوصف الذي ذكروه لنا، ومع التحفظ الأكبر عن الاستناد إليه كمصدر لما كانت إليه الأمور قبل ذلك، إلا أن بعض تفاصيل الحياة في ذلك الوقت قد أوردتها بعض كتب الرحالة والمؤرخين. وبعضها ممكن استنباطه بتحفظ من نظام الزراعة والري، ومن طبيعة البناء وهندسة السكن في ما كانت عليه عنيزة القديمة.

لقد تميزت عنيزة بطابعها المعماري الخاص القائم على استخدام مواد البناء المحلية، وعلى المهارات المحلية في البناء وهندسة البيوت. كان الناس في الماضي يعيشون بالقرب من بعضهم البعض، وكان المنزل الواحد يضم في العادة أكثر من أسرة نووية واحدة. وكانت المنازل تتجمع في أحياء (عددها ٢٥ حياً)، لِكُلّ منها اسمه، وتفصل المزارع أو حدائق النخيل بين الأحياء المختلفة. وكان في كُلّ منطقة من المدينة مسجد أو أكثر، ولكل حيّ أغنياؤه وفقراؤه الذين يختلطون ببعضهم البعض، وكان سكان الحيّ ذوي أصول مختلفة، ونادراً ما كانوا يمثّلون جماعة قرابية واحدة. وكانت الرابطة التي تجمّع سكان الحيّ الواحد محلّ اعتبار كبير، وكان التزاور في ما بين رجال الحيّ، وكذلك بين النساء ظاهرة مألوفة ومتكررة[١٣]. تعوّدت النساء على الأخص الالتقاء سوياً في موقع من الحيّ يسمّى «الحسو»، حيث يوجد البئر التي يستخدم ماؤها في الاغتسال والاستحمام والوضوء؛ فبينما كان بمنازل الأثرياء آبارها الخاصة بها، وكذلك بالمساجد، لم يكن للفقراء مثل ذلك. ومن ثمّ كانت النساء الفقيرات في كلّ حيّ يشتركن في بئر تقام في منزل واحدة منهن، لها مدخلها الخاص من شارع خلفي وبالقرب من مكان للصلاة. كانت هذه الأماكن مقصورة على استخدام النساء، فأصبحت

(١٣) التركي وكول، عنيزة: التنمية والتغيير في مدينة نجدية عربية، ص ٤٣.

مكاناً يقابلن فيه جاراتهن، في ا عدا النساء اللاتي كان لهن عمل منتظم يؤدينه. في هذا البراح نشأت وترعرعت علاقات الصداقة والمؤازرة التي تتخطى الأسرة وتربط بين النساء بعضهن البعض في شبكة ثابتة من العلاقات.

أما نساء أسر التجار، فكن أقل حركة خارج منازلهن، خاصة الفتيات غير المتزوجات. هذا ويذكر البعض أن المتزوجات الميسورات الحال كن لا يخرجن إلى السوق كثيراً. ولكن هذا البراح في الحركة الذي يسّرته هندسة عنيزه القديمة، تضاءل مع زحف طابع المدن الحضرية وانتشار المدينة الحديثة على مساحة واسعة، بحيث أصبحت معظم الزيارات والحركة خارج المنزل تحتاج إلى وسيلة انتقال. ومسّ هذا الحدّ من حرية الحركة البنات غير المتزوجات على وجه الخصوص، وإن كان محيط حركة النساء المتزوجات قد تقلّص أيضاً بدرجة كبيرة.

ويصف لنا بعض الرحالة والمؤرخين ما كانت عليه حياة نساء الجزيرة في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. نرى في هذه المصادر حياة زاخرة بالشعائر الدينية الجماعية في كلّ من المنامة والكويت والبحرين والحجاز، والى حدّ بعيد أيضاً في نجد؛ فكانت النساء يجتمعن سوياً ليحتفلن بالمولد النبوي الشريف، وكن أيضاً يقدّمن النذور للأولياء لحلّ أزمات شخصية مثل الخصوبة عند المرأة أو المرض، أو توسلاً لتحقيق رغبة شخصية، أو طلباً لقرب الحبيب، أو إنجاب مولود، وما إلى ذلك من رغبات. وكن يزرن أيضاً قبور أمواتهن، كما كن يحيين شعائر جماعية مختلفة[١٤].

وتوضح المؤرخة دوماتو، أن هذا النشاط «الديني الشعائري» للمرأة كان ذا أهمية خاصة للنساء، إذ إنّه كاد أن يكون المجال الأهم، خارج إطار الأسرة، حيث تقوم النساء بنسج وتطوير وإنماء علاقات مجتمعية تتخطى النسق القرابي. وفّرت هذه العلاقات المجتمعية للنساء قاعدة من التواصل، والمشاركة والمساندة، عوضتهن إلى حدّ بعيد عن عزلتهن عن المساهمة في الحياة العامة للمجتمع. وقد أكدت بعض المصادر أن الطابع الاجتماعي كان يتغلب في هذه اللقاءات النسائية على الطابع الديني[١٥].

إذا نظرنا إلى الحجاز سنجد أن الرحالة والمؤرخ الهولندي هرغرونجي

(١٤) Doumato, Ibid., pp. 112-116.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(Hurgronje) الذي زار مكة في ١٨٨٥، يصف بدقة شعائر الاحتفال بالمولد النبوي، ويؤكّد أن النساء جئن في أحلى ملابسهن إلى المسجد لصلاة المغرب. وبعد ذلك انضممن إلى المسيرة المتجهة إلى مكان الاحتفال بمولد الرسول(ﷺ)، حيث تُتلى آيات القرآن الكريم وتقرأ الأدعية والأوراد. ويصف المؤرخ نفسه حياة نساء مكة فنجدها هنا أيضاً غنية بالشعائر. يقول هرغرونجي إنّه في شهر جمادى الثاني تذهب النساء لزيارة الشيخ محمود، (وهو ولي وراع للمدينة) ويقتصر زواره على النساء. وتدوم الزيارة لمدّة ثلاثة أيام تحتفل فيها النساء ـ من دون أزواجهن ـ بعضهن البعض، فيتزيّن، وينخرطن في الغناء واللهو، حتّى أنَّ المؤرخ يصف الزيارة على أنّها «فسحة». كما يصف وجود مغنيات محترفات في مدينة مكة يحيين الاحتفالات ويؤلّفن الأغاني ويرتجلن الأشعار ـ وبخاصة الأشعار العامية التي كانت تؤرخ أيضاً لأحداث المدينة(١٦) ـ هذا وقد زخرت حياة أهل مكة بزيارات القبور والمزارات، وصدق ذلك خاصة على الأشراف في مكة من النساء والرجال؛ ففي نهاية القرن التاسع عشر وحتّى قيام الدولة السعودية كانت النساء في الحجاز يزرن القبور وأضرحة الأولياء (مثل مزار ستنا خديجة وستنا أمينة). كانت زيارة هذه المقابر تتمّ بمعدل مرة أو مرتين في الشهر، وقد تشمل الزيارة نذراً أو وفاء بنذر. ويقول المؤرخ الهولندي نفسه إنّه في زمن سابق على زيارته للمنطقة كانت زيارة قبور غير الأولياء في منطقة المعلاه مناسبة لاجتماع الرجال بالنساء، ما دفع السلطة إلى فصل النساء عن الرجال في الزيارات(١٧).

وإذا انتقلنا إلى نجد، نرى فيها بعض التشابه مع أحوال الحجاز؛ فيؤكّد المؤرخ عثمان بن عبد الله بن بشر الذي أرخ للحركة الوهابيّة في القرن التاسع عشر أن شعائر النذور كانت تقام في القبور، والمزارات في نجد في ذلك الوقت(١٨). كذلك وصف المؤرخون ـ مثل فيلبي الذي زار عنيزة مع عبد العزيز آل سعود في عام ١٩١٨ ـ حالة النساء وصفاً متأرجحاً بين السماح لهن بالصلاة في المساجد (وإن كان ذلك في مناسبات مهمة فقط)، والتزامهن بالعبادة في المنازل. يقول فيلبي إن المرأة في عنيزة في عام ١٩١٨، كانت تحضر للتعبد في

---

(١٦) Snouk Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning of the Moslims of the East-Indian-Archipelago*, translated by J. H. Monahan (Leiden: Brill, 1970).

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٥.

(١٨) «Ibn Bishr,» in: Doumato, Ibid., p. 124.

المساجد في عيد الأضحى وإن كان يذكر أيضاً أنه في فترة سابقة لزيارته لمدينة عنيزة كانت احتفالات عيد الأضحى تستمر ثلاثة أيام، ويكثر فيها الرقص والغناء والعرض العسكري ورقص نساء البدو. غير أن كلّ هذا حذف ومنع بحكم آل سعود للقصيم[١٩].

تتفق المصادر المختلفة على أنه في القرن التاسع عشر، كانت زيارة القبور وتقديم النذور وتكريم الأولياء كلها جزءاً من حياة المجتمع، ساهمت فيها النساء مع الرجال، وإن لم يكن بالقدر نفسه. دام هذا الحال طوال عهد الدولة السعودية الأولى. لكن مع بداية القرن العشرين وتمركز الدولة السعودية الحديثة، انحسرت هذه الطقوس المختلفة عن المجال العام، وصارت تنظّم في حدود الأسرة وفي نطاق الجيرة.

لم تقتصر حياة نساء الجزيرة على ممارسة الأنشطة الشعائرية التي تتيح لهن إشباعاً روحياً، وترويحاً عن النفس، وتعتبر مناسبة مقبولة اجتماعياً لممارسة بعض اللهو البريء، ولا على التعلم ـ كما سنشرح في ما بعد ـ بل زخرت حياتهن أيضاً بالعمل الشاق والسعي الجاد إلى خدمة المجتمع وكسب العيش. إضافة إلى هذه الحياة الشعائرية الغنية، وإضافة إلى وجود التعليم للنساء في الجزيرة العربية في القرن التاسع عشر، لعبت المرأة دوراً مهماً في نظام الإنتاج القائم في ذلك الوقت. من المهم هنا التنبيه إلى أن المصادر الوصفية للزراعة والتجارة في الجزيرة حينئذ كانت قليلة، إلا أنها تتصف بالدقة والإسهاب في الوصف، ما يساعدنا على استخلاص شكل النظام الاقتصادي القائم ودور النساء فيه.

١ ـ دور النساء في الأنشطة الزراعية

سأخص بالتحديد هنا مدينة عنيزه في نجد حيث قمت بدراستي الأنثروبولوجية السابق الإشارة إليها، والتي بدأت بالسرد التاريخي للمنطقة وانتقلت إلى وصف وتحليل الواقع المعاش في ثمانينيّات القرن العشرين.

إذا نظرنا إلى نظام الري في عنيزه كما ورد في أدبيات الرحالة والمؤرخين، وكما أكدته الذاكرة الجماعية في الدراسة التي قمت بها[٢٠]، نجد أن الزراعة

(١٩) «Philby,» in: Doumato, Ibid., p. 104.

(٢٠) التركي وكول، عنيزة: التنمية والتغيير في مدينة نجدية عربية.

القديمة ـ أي التي امتدت دون أن يطرأ عليها إلا بعض التعديلات السطحية حتّى النصف الثاني من القرن العشرين ـ كانت تعتمد على الري من مياه الآبار التي قام بحفرها بعض المتخصصين من سكان عنيزه.

كان الماء يستخرج من الآبار بواسطة طريقة تسمّى «السواني»، تقوم على استخدام بكرات ـ قد يصل عددها إلى خمس ـ تُصنع من الخشب وتتصل بجذوع من أشجار الأثل، وحبال تصنع من ألياف النخيل أو من جلد الإبل، وتستخدم في سحب القرب المملوءة بالماء والتي يجري تفريغها في حوض يوزع منه الماء على قنوات يجري فيها إلى المزرعة. وعلى الرغم من أن المزارعين كانوا يقومون بسحب المياه من الآبار بأنفسهم أحياناً، فقد جرت العادة على استخدام الجمال في ذلك، حيث تقوم بعض النساء بتوجيهها والغناء لها وإطعامها مزيجاً من البرسيم والشوك. كان عدد الجمال المستخدمة في ذلك العمل يصل أحياناً إلى العشرين، تستخدم في أربع دوريات أو خمس، وكان العمل يبدأ في المساء ويستمرّ طوال الليل ثمّ في الصباح التالي حتّى قرب الظهر، فيتوقف العمل للراحة حتّى آخر العصر أو بداية المساء، ثمّ يبدأ من جديد.

كانت مهمة إطعام الجمال تتطلب في العادة شخصين: الزوجة مع واحد من أولادها أو مع أم زوجها. وكان من الضروري من وقت لآخر تسوية الأرض التي تمشي عليها الجمال ذهاباً وإياباً، وهي مهمة كانت تقوم بها النساء أساساً. وكان على أحد الأشخاص أن يراقب عملية صب المياه من القرب إلى الحوض المعروف باسم «البِركة»، حيث كانت تتجمع لكي توزّع في ما بعد على الحقول.

وكثيراً ما كان عدد الجمال التي يستخدمها الفلاح لا يزيد على اثنين. وبالنظر إلى صغر حجم المزرعة وضآلة دخل الفلاح، لم يكن باستطاعته استخدام غيره لري الأرض، ومن ثمّ كان هو وعائلته يقومون بذلك؛

فإذا حدث أن أصبحت الجمال أضعف من اللازم، أو ماتت دون أن يكون بالإمكان إحلال غيرها محلّها، يضطر الرجال والنساء للقيام بذلك العمل الشاق بأنفسهم.

لعبت المرأة أيضاً دوراً في الزراعة في مناطق مختلفة من الجزيرة؛ ففي شمال الجزيرة، وفي منطقة عنيزة تحديداً، كان أهم محصولين هما التمر والقمح، ليس لأهميتهما كغذاء فحسب، ولكن لأنهما كانا يستخدمان أيضاً كنقود في إتمام بعض الصفقات المحلية، وكانا أيضاً أهم المحاصيل التي تباع للمقيمين خارج عنيزة،

وعلى الأخص للبدو، وكذلك لسكان مدن الحجاز. وكان التمر والقمح أيضاً أداتين مهمتين للوفاء بالديون، ولدفع إيجار الأراضي، وفي كثير من الأحيان لدفع أجور الحرفيين مقابل ما قاموا به من أعمال. كان الذكور يقومون بِكُلّ ما يتعلق بالنخيل من أعمال، إلا في الحالات النادرة التي كان الفقر فيها يضطر الإناث إلى القيام ببعضها. أما عملية إعداد التمر للحفظ بعد انتهاء الحصاد، فكانت تقوم بها في الأساس النساء. وتبدأ بتصنيف التمر باليد بحسب أنواعه المختلفة، ثمّ تقوم النساء بمزج الأنواع الجيدة من التمر ببعض الشراب السكري المختزن من المواسم السابقة، ثمّ يوضع التمر في عبوات مغلقة ويجري كبسه. وهناك طريقة أخرى لحفظ التمر، حيث يغسل بالماء ثمّ يوضع في عبوات تسمح للماء بالتسرب، وبعد ذلك يوضع التمر في عبوات أكبر ثمّ يجري كبسه بعد أربعة أيام أو خمسة، وفي النهاية توضع أثقال كبيرة فوقه ويترك حتّى الشتاء. أما أنواع التمر المتوسطة أو القليلة الجودة فكانت تستخدم في حفظها طرق تختلف اختلافاً طفيفاً عما سبق وصفه؛ فالأنواع المتوسطة الجودة توضع في خزائن خاصة بنيت في كلّ بيت، وهذا هو التمر الذي يجري استهلاكه على نحو منتظم طوال السنة. أما الأنواع القليلة الجودة فكثيراً ما تستخدم طعاماً للحيوان.

وعلى الرغم من أن التمر كان مدار حديث الناس كأهم المحاصيل، لم يقلّ القمح عنه أهمية كعنصر أساسي في غذاء السكان، كما كان يستخدم بدوره كنقود في بعض الصفقات. وكان القمح أيضاً هو العنصر الأساسي في إعداد بعض الأطباق المعتمدة على الدقيق التي تتخصص فيها عنيزة والقصيم. وترجع أهمية القمح أيضاً إلى أنّه يتطلب اشتراك مجموعة من الأفراد تتجاوز حدود العائلة الممتدة في عمل واحد، كما إنَّ الأعمال المتصلة به تبرز جانباً مهماً من جوانب تقسيم العمل بين الذكور والإناث.

كان إعداد الأرض لزراعة القمح نشاطاً جماعياً يقوم على أساس التبادل وتقوم به مجموعات من الرجال ممن يعيشون في الغالب في مساكن متجاورة، وقد تجمعهم أو لا تجمعهم أواصر القربى. يقوم هؤلاء الرجال بشق التربة بالفأس في عمل جماعي وهم يغنون. ثمّ يغرس الفلاح البذور (التي اختزنت من محصول العام السابق)، ويساعده عادة طفل أو امرأة. بعد هذا يقوم الفلاح بتسوية الأرض ثمّ يجري تقسيمها إلى أحواض تُغمر بعد ذلك بالمياه. عندما يبدأ القمح في النمو يصبح العمل الوحيد المطلوب هو الري، فضلاً عن اقتلاع الحشائش من وقت إلى آخر. وحينما يأتي وقت الحصاد يكتسب عمل النساء أهمية، إذ يقمن بقطع عيدان

القمح بالمنجل أما بمفردهن أو بمساعدة بعض الرجال، ثمّ يقمن بوضعها في أكوام إلى أن تنقل إلى مكان مركزي في المزرعة استعداداً للدراس؛ فإذا كانت كمية القمح المطلوب نقلها كبيرة حملها الرجال، وإلا قامت النساء بحملها.

وتؤدي عملية الدراس إلى قيام عمل جماعي آخر هو عمل تبادلي بدوره، إذ يأتي الأفراد الذين يسكنون متجاورين في حيّ واحد أو منطقة واحدة ومعهم حيواناتهم (عادة ما تكون أبقاراً) حيث تظل تدور فوق القمح لفصل الحبوب عن القش، وإذا لزم الأمر يدفع بعض الرجال بعيدان القمح مرة أخرى إلى الدائرة التي يسير فيها الحيوان.

وحينما تنتهي عملية الدراس تقوم النساء بعمليتي التذرية والغربلة، حيث يدفعن بالقمح في الهواء لفصل القش عن الحب، ثمّ يمرّ في الغرابيل لتنقيته. فإذا احتاج القمح إلى مزيد من الدراس قامت النساء بذلك عن طريق دقه بأداة خاصة تشبه المطرقة، ثمّ يقمن بإعادة غربلته عدة مرات أخرى. فإن كان الغربال صغيراً قامت امرأة واحدة بالمهمة، وإن كان كبيراً فإنه يحتاج إلى شخصين، قد يكونان امرأتين، أو رجلين، أو رجلاً وامرأة. وأخيراً تضع النساء الحبوب في جوالات يقوم الرجال بوزنها «توخياً للدقة» ثمّ تخزن في المنازل إذا كانت مخصصة للاستهلاك، أو يحملها الرجال إلى السوق إذا كانت مخصصة للبيع.

أما البرسيم فقد كان ولا يزال ذا أهمية قصوى باعتباره أهم محصول يستخدم كعلف للحيوان. وهو لا يزرع إلا مرة واحدة كلّ ثلاث سنوات أو خمس أو أكثر بحسب نوع التربة، وما إذا كانت ظليلة أو مكشوفة، وما إذا كانت هناك حشرات أو آفات تؤذيه أو لا. وهو يحصد بالمنجل على مدار السنة ويقدم للحيوان عادة بعد حصاده مباشرة. وسرعان ما يبدأ البرسيم في النمو من جديد بعد حصاده، ويتعين حشّه كلّ أسبوعين أو ثلاثة قبل أن تتكون البذور. وهكذا نرى أن البرسيم، على خلاف التمر والقمح، يحتاج إلى عمل مستمر طوال العام.

وفي الماضي، كانت النساء يعملن كلّ يوم تقريباً في حشّ البرسيم الذي كان يستخدم مباشرة في إطعام الحيوان، أو يُربط في حزم ويُنقل ليباع في السوق، بمعرفة واحدة من النساء أو أحد الرجال، وهي الحالة الأكثر شيوعاً. وكما هو الحال في ما يتعلق بالقمح، كانت مهمة إعداد التربة وغرس البذور من نصيب الرجال الذين يقومون بها على أساس جماعي وتبادلي. كذلك فإنه كلّما لزمت إعادة زراعة البرسيم، تقوم النساء بالحصاد، كما يفعلن في حالة القمح.

كانت زراعة الخضروات في الماضي تتطلب عملاً من الرجال والنساء على السواء؛ فكان الرجال يقومون بإعداد الأرض للزراعة ثمّ تغرس البذور بمعرفة الرجال أو النساء، ويقوم بالري أيضاً أي من الرجال أو النساء. أما عملية اقتلاع الحشائش ورعاية النبات أثناء نموه فتقوم بهما النساء وحدهن، وكذلك كانت مهمة الحصاد من نصيب النساء.

وكانت وحدة الإنتاج الأساسية في هذه المزارع هي العائلة الممتدة المالكة للأرض التي تعمل بها أو تقوم بزراعتها طبقاً لنظام المزارعة. وكان أفراد العائلة يقومون بالأعمال اليومية الضرورية على مدار السنة، وإن كانوا في بعض الحالات يستخدمون أيضاً عائلة أخرى مقابل أجر لكي تقوم بعملية الري، وذلك في الحالات التي تكون فيها المزرعة أكبر نسبياً، وحين تكون العائلة قادرة على تحمل تكاليف استخدام آخرين. ولكن هذه الحالات كانت نادرة، وفي معظم الأحوال كان أفراد العائلة يقومون بِكُلّ الأعمال بأنفسهم.

وبصفة عامة كان تقسيم العمل على أساس الجنس يقضي بأن يقوم الذكور بالأعمال المتعلّقة بالنخيل، وشق التربة وإعداد الحقول والأحواض لزراعة مختلف المحاصيل، وتوزيع مياه الري وعملية الدراس في حالة القمح. أما النساء فكن يقمن ـ كما وصفنا ـ بعملية اقتلاع الحشائش والحصاد والفرز والتذرية والغربلة. وفي وقت الحاجة كان من الممكن أن يقوم الرجال بأعمال النساء أو العكس. كما إنّه في بعض مراحل الدورة الزراعية كان العمل يحتاج إلى عدد من الأفراد يزيد على ما يمكن للأسرة الواحدة توفيره. وهنا يتمّ تطبيق نظام العمل الجماعي التبادلي الذي تساهم فيه أسر أخرى من سكان الحيّ نفسه. وعادة ما يكون هؤلاء من رجال أسر أخرى، وأن كانت النساء يساهمن أحياناً في وقت حصاد القمح. ولم يكن هؤلاء المساهمون من أسر أخرى على هذا النحو يتلقون أجراً على مساهمتهم، وإن كانوا يزوّدون ببعض الوجبات، وكان كلّ شخص ملتزماً بأن يعمل في مزارع الآخرين، إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

أما في المزارع الكبيرة الحجم، فإن العائلة الممتدة لم تكن تكفي لتوفير العمل اللازم. وكانت تلجأ في كلّ الحالات تقريباً إلى استخدام رجل وزوجته وأطفاله لتشغيل «السواني»، وأحياناً لتوزيع المياه على الحقول. ويجري استخدام رجال ونساء من خارج الأسرة على أساس موسمي للعمل في تجهيز الحقول والأحواض للزراعة، وفي وقت جمع محصولي القمح والتمر. ويتقاضى هؤلاء أجراً عن كلّ يوم

عمل، وإن كان بعض المزارعين يستخدمون أيضاً بعض العمال المأجورين للعمل طوال العام في اقتلاع الحشائش وحصاد بعض المحاصيل كالبرسيم، ويتقاضى هؤلاء أجراً شهرياً. ويتقاضى الجميع جزءاً من أجورهم عيناً والباقي نقداً.

٢ ـ النساء والسوق في عنيزة

أدت المرأة أيضاً دوراً لا يستهان به في اقتصاد السوق في ذلك الوقت. كانت السوق القديمة في عنيزة إحدى الأسواق الكبيرة المنتشرة في الشرق الأوسط وتمثلها خير تمثيل. كانت تضم شوارع وحواري كثيرة ضيقة ومتعرجة، ومساحات كبيرة مغطاة بالقباب المبنية بالطوب اللبن، وكذلك مساحات أخرى كبيرة ومكشوفة. كان معظم البائعين والحرفيين يمارسون مهامهم داخل حوانيتهم، ولكن كان منهم أيضاً من يعرض سلعته في الطريق العام أو في الساحات الكبيرة المكشوفة، كما كان منهم من يحملها جيئة وذهاباً حتّى يجد المشتري.

كانت سوق عنيزة منذ عدة قرون تنعقد في مساحات مكشوفة بين الأماكن الأصلية للتجمعات السكانية، وكانت أحد العوامل التي أدت إلى نمو عنيزة كمدينة. وفضلاً عن كونها المركز التجاري للمدينة، كانت أيضاً مركز الحياة الاجتماعية للرجال. ويقول البعض إن الرجال كانوا يرتدون عباءاتهم ويذهبون إلى السوق، بعد ظهر كلّ يوم، سواء أكان لديهم عمل يؤدونه هناك أم لم يكن؛ فهناك يقابلون أصدقاءهم وجيرانهم وأقاربهم، ويعقدون الصلات مع مختلف شرائح المجتمع. وهكذا لعبت السوق دوراً أساسياً في حياة المجتمع المحلي، إذ وفرت للرجال مكاناً يمارسون فيه حياتهم الاجتماعية. وفي الوقت نفسه كانت السوق مركزاً مهماً لنقل المعلومات، ففيها يتناقل الرجال الأخبار ويناقشون الأحداث. وفضلاً عن ذلك كانت السوق المكان الأساسي الذي تمارس فيه السلطة السياسية إدارة شؤون المدينة وعلاقاتها الخارجية.

في سنة ١٨٧٨، لاحظ داوتي، أن حوانيت التجار حسنة الإنارة وأن الطرقات مكتظة بالناس في أيام الجمعة، إذ كان كلّ رجال المدينة، حتّى عمال الزراعة، يأتون في منتصف النهار ليصلوا في المسجد الكبير، ويستمعوا إلى القرآن والى خطبة الإمام. «ولا غرو فهذا يوم سوقهم». كما يسجل أيضاً أن:

البائعين كانوا يعرضون الأقمشة ومختلف السلع الصغيرة، مثل العقاقير، والأرغفة المحلاة بالسكر، والبهارات، والصابون السوري الذي يجلبونه من

المدينة، واللبن الذي تأتي به قوافل مكة، وكذلك مختلف الأطعمة. وفي الأحياء الواقعة على أطراف المدينة، كانت هناك حوانيت تبيع سلعاً مختلفة، حيث تجد البصل والبيض ومسامير مصنوعة من الحديد والملح (الألماني) والكبريت والخبز الجاف. وكانت النساء يقمن بالبيع في بعض هذه الحوانيت. وقد تبيع بعض هؤلاء النسوة الفقيرات بعض اللبن، إن كان لديهن شيء منه. وفي أيام الجمعة، ترى نساء محجبات وقد تجمعن في المجلس حيث يُعرض للبيع الدجاج والقشدة والجلود التي قمن بإعدادها ودباغتها[٢١].

وبعد انقضاء ٤٠ سنة على كتاب داوتي هذا، كتب فيلبي الذي يُعتبر ـ بصفة عامة ـ من المعلقين المتسمين بالدقة والذين لا يميلون إلى المبالغة، أنّه كان هناك «مالا يقل عن ألف حانوت في الأسواق الرئيسيّة والفرعية»[٢٢]. كما قدر عدد السكان في ذلك الوقت بما لا يقل عن ١٥,٠٠٠ ألف نسمة؛ فإذا قدرنا أن متوسط عدد أفراد الأسرة النووية في ذلك الوقت كان خمسة أشخاص، فإن معنى هذا أن نحو ثلث العائلات النووية في عنيزة كان لها حانوت في السوق، إذ لم يكن من المألوف في ذلك الوقت أن يكون للعائلة الواحدة أكثر من حانوت واحد. يضاف إلى ذلك أن كثيراً من المشتركين في الأنشطة الجارية في السوق لم يكن لهم حانوت فيها.

كانت السوق هي المركز الذي يقوم فيه مختلف المنتجين بتبادل سلعهم، إما عن طريق المقايضة وإما نقداً. فإليها يحمل المزارعون إنتاجهم اليومي من الخضروات والبرسيم والسلع المصنوعة من القش لبيعها لآخرين من سكان المدينة أو من البدو. وكان التجار يبيعون فيها المحاصيل الأساسية كالتمر والقمح للبدو وغير الزرّاع، أو للزرّاع في غير أوقات الحصاد حيث يكونون قد استنفدوا ما اختزنوه من السنة السابقة.

وقد لعبت المرأة دوراً لا يُستهان به في اقتصاد السوق في ذلك الوقت، فكانت تقترض، وتبيع، وتشتري، وترهن، وتدين، وتقايض ضمن نظام اقتصادي مركب. كان الإنتاج الحرفي والإنتاج الرعوي الذي يقوم به البدو يكملان القاعدة الزراعية لاقتصاد عنيزة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

---

(٢١) Doughty, *Travels in Arabia Desert*, p. 429.

(٢٢) «Philby,» in: Doumato, *Getting God's Ear: Woman, Islam and Healing in Saudi Arabia and the Gulf*, p. 174.

وكانت السوق المحلية هي التي تنظّم وتحدد هذه الأنواع الثلاثة من الإنتاج. كما إنَّ هذه الأنواع الثلاثة هي التي كانت تنتج الفائض الذي سمح بنمو التجارة البعيدة التي اكتسبت شهرة وعادت على تجارها بثراء فاحش[٢٣]. وكان سكان الحضر المستقرون في إمارة عنيزة المستقلة يشتغلون بعدد من المهن الرئيسيّة، في داخل كلّ منها تخصصات عدة. وعلى الرغم من أن الحراك المهني كان موجوداً وممكناً، كانت بعض المهن تحكمها اعتبارات تتعلق بأصل المشتغلين بها ونوع جنسهم، فقد لعب نوع جنس الفرد دوراً فيما إذا كان من المسموح له/لها الاشتغال ببعض المهن. إلا أن النساء كن يساهمن بدرجة ملحوظة في بعض التخصصات الحرفية، مثل إعداد الجلود وغير ذلك من المهام[٢٤].

وكما كان لنساء الجزيرة نصيب من العمل والإنتاج في مطلع القرن العشرين، كان لهن أيضاً نصيب من التعليم الديني التقليدي والنظامي الحديث، كما سنفصل في ما يلي.

٣ ـ التعليم على مشارف الدولة الحديثة

على عكس الصورة الشائعة للجزيرة في الأدبيات العربية التي تلمح أحياناً وتصرح أحياناً أخرى بانتشار الجهل والتخلف في الجزيرة، فإن التعليم التقليدي[٢٥] (الإسلامي) له تاريخ قديم في أكثر مدن المنطقة بل وفي القرى أحياناً. وما لا جدال فيه أن التعليم «الحديث» يرجع إلى بداية القرن العشرين، وأحياناً قبل ذلك. وما هو متفق عليه أيضاً، أن التعليم بشطريه الديني والحديث كان أكثر انتشاراً عند الذكور منه عند الإناث.

استرعى مستوى التعليم في نجد عموماً انتباه الرحالة منذ القرن التاسع

---

(٢٣) التركي وكول، **عنيزة: التنمية والتغيير في مدينة نجدية عربية**، ص ٧٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٢٥) «كانت المهمة الأساسية للكتاتيب في كل أنحاء العالم الإسلامي هي تعليم القرآن الكريم ونشر المعرفة بالدين. وبينما كان حفظ القرآن الكريم وبعض الأحاديث هو هدفها الأساسي، تعلم بعض تلاميذها القراءة والكتابة ومن ثم أصبحوا قادرين على اكتساب معرفة أوسع. وقد تمكن بعض سكان عنيزة من اكتساب بعض المعرفة المتخصصة في الدين، والتي كانت تلقى احتراماً كبيراً من المجتمع. وكان يحظى بهذا الاحترام الكبير أيضاً الفقراء الذين تمكنوا من تحصيل درجة عالية من المعرفة بالعلوم الدينية، فكان الناس على اختلاف مكانتهم الاجتماعية يستشيرونهم ويطلبون منهم النصيحة ومن ثم كان لهم تأثير كبير في سلوك الناس. وقد استمر بعض هؤلاء في تحصيل المزيد من المعرفة بالانتقال إلى مدن أخرى كالبصرة والمدينة ومكة»، انظر: المصدر نفسه، ص ١١٨.

عشر، فيذكر داوتي مثلاً المكتبات التي كان يحوزها الكثيرون من أهل عنيزة، ويذكر أن العديد منهم كانوا يتلقون المؤلّفات الجديدة من بيروت، ويتحدث عمن كان منهم من المتفقهين في الدين، أو من ذوي المعرفة الواسعة بالفلسفة. يتضح كذلك من وصف فيلبي لعنيزة (وقت زيارته لها في سنة ١٩١٨) أن كثيراً من السكان كانوا من المتعلمين، وأنهم احتفظوا بمكتبات تحتوي على كتب في الدين والعلوم الدنيوية على حدّ سواء.

ومن ثمّ - وعلى عكس الصورة الشائعة عن الجزيرة في الأدبيات - كانت القراءة والكتابة منتشرتين بين سكان المدن في شمال نجد في منتصف القرن التاسع عشر. تفسر دوماتو هذا الانتشار بأنه نتيجة لمساعي الحركة الوهابيّة التي نشرت تعاليم الدين، مع تذكيرنا بأن التعليم الديني يختلف عن تعلم القراءة والكتابة[٢٦]. لكن رحالة آخرين يلفتون نظرنا إلى ارتباط التعليم الديني بالقراءة، فيذكر لنا والين - الذي زار نجد في عام ١٨٤٥ - أن الشباب في القرى التي قبلت الوهابيّة، يتعلمون أمور الدين والقراءة والكتابة بدرجة أكبر ممن يعيشون في القرى التي ما زالت تحت سيطرة الأتراك، وهذا هو الرأي الغالب على كُتّاب تلك الفترة. ويسجل لنا المؤرخون والرحالة التفاوت في أوضاع التعليم في الجزيرة بين القرى والمدن، وبين البادية والحضر. في دراستنا السابقة[٢٧] نربط هذا المستوى من التعليم في عنيزة بعاملين على الأقل:

أحدهما الكتاتيب التي كانت موجودة في المدينة نفسها. وفي حدود علمنا لم يدوّن أحد تاريخ هذه الكتاتيب وتطورها في عنيزة، ولكننا نعلم أنّه عندما افتتحت أول مدرسة مدنية في عنيزة في سنة ١٩٢٦، بجهود واحد من سكانها، كان يوجد بالمدينة ما لا يقل عن أربعة كتاتيب للذكور وغيرها للإناث. ولم يذكر لنا أحد عمر هذه الكتاتيب، ولكن يمكن أن نفترض باطمئنان أنّها لم تكن حديثة العهد بل ذات تاريخ عريق، حتّى إنَّ داوتي يذكر أنّه قابل سنة ١٨٧٨ أحد الدارسين الذين لم يسافروا خارج المدينة «وقضى شبابه في التعلم على يدّ أحد الشيوخ الفضلاء»[٢٨].

أما المصدر **الثاني**، الذي أدى إلى تقدّم مستوى التعليم في عنيزة فهو اتصال

---

(٢٦) Doumato, *Getting God's Ear: Woman, Islam and Healing in Saudi Arabia and the Gulf*, p. 75.

(٢٧) التركي وكول، المصدر نفسه.

(٢٨) Doughty, *Travels in Arabia Desert*, p. 383.

سكانها بالعالم الخارجي؛ فمنذ مطلع القرن التاسع عشر على الأقل أقام بعض عائلات عنيزة في مدن أخرى بالخارج وتعلموا هناك، وكانوا يعودون إلى عنيزة من وقت لآخر ويتركون أثراً قوياً في سكانها[٢٩].

وفي تفسير انتشار التعليم على وجه العموم، تقترح دوماتو أن ذلك الانتشار لا بُدَّ أن يكون قد ارتكز على مؤسسات في المجتمع، مثل المسجد أو الجيرة. فالعمل الأهلي له دور في تطوير التعليم وانتشاره، خاصة للذكور دون الإناث[٣٠].

أما التعليم التقليدي للبنات، فقد استرعى أيضاً انتباه المؤرخين والرحالة وسجلوه. يقول داوتي عن تعليم البنات في عنيزة أن بعضهن تعلمن وكن يقرأن. ويذكر أنّه أثناء زيارته للمدينة استعار من أحد أصدقائه من سكانها كتاباً ليقرأه. يصف داوتي الكتاب الذي أعاره إياه الرجل فيقول:

في اليوم التالي، أحضر لي من عنيزة مجلداً ضخماً مغلفاً بالجلد الأحمر. كان الكتاب مليئاً بالأساطير المقدسة، وأطراف صفحاته مطوية وملتوية. وأخبرني الرجل أن سبب ذلك هو أن ذلك الكتاب من أحب مواد القراءة للحريم وأكثرها تداولاً بينهن. إن الكثير من النساء في بلاد الوهابيّة يمكنهن القراءة، وكل الأطفال تقريباً يرسلون لتعلم الأبجدية، وما أن تبلغ قامة الطفل منهم طول السيف، حتى يتعلم الصلاة[٣١].

أما التعليم النظامي للبنات فكان دون مستويات الذكور ولم يكن له الطابع الأهلي الجماعي؛ في عام ١٩١١ فتحت مدرسة تبشيرية للبنات في البصرة، وفي عام ١٩١٤ فتحت مدرسة حكومية، وفي البحرين فتحت عدة مدارس أهلية للبنات في العقد الثاني من القرن العشرين، إضافة إلى المدارس التبشيرية. لم تفتح مدرسة تبشيرية للبنات في الكويت ولكن فتحت أول مدرسة أهلية للبنات عام ١٩٢٩، وأول مدرسة حكومية في عام ١٩٣٧. ومن الملاحظ أن الفجوة بين تعليم البنات والبنين تكبر مع التعليم النظامي، كما يتسم التعليم النظامي للذكور باشتراك الأهالي في الدفع به، فنجد عدة مدارس أهلية للبنين، إلا أن تسجيل تفاصيل ذلك يخرج عن نطاق هذه الدراسة.

---

(٢٩) التركي وكول، المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٣٠) Doumato, *Getting God's Ear: Woman, Islam and Healing in Saudi Arabia and the Gulf*, p. 78.

(٣١) «Doughty,» in: Ibid., p. 78.

وقد فُتحت مدارس أهلية لتعليم البنات في الكويت وعدة مدارس في البحرين عام ١٩٢٩[٣٢]، وتلت ذلك مدارس حكومية في كلّ من البصرة (عام ١٩١٤)، والكويت (عام ١٩٣٧) والبحرين. أما في عنيزة فلم يدخل التعليم النظامي للبنات حتّى عام ١٩٦٠ (وهي السنة التي فتحت فيها الدولة مدارس البنات في العربية السعودية). وهذا التأخير الواضح في التعليم النظامي للبنات مثير للانتباه، خاصة وأن الحركة الوهابيّة ـ كما ترى دوماتو ـ أثارت التقدير لتعليم البنات، ما شجع العائلات على تقديم التعليم الديني لبناتها. وقد زاد هذا بالتالي من إقبال المرأة على التعليم مقارنة بالفترة التي سبقت الحركة الوهابيّة، حيث سجل البعض أن المرحلة الوهابيّة شهدت تحقيق الكثير من النساء لكفاءة في حفظ القرآن الكريم وترتيل الصلوات، كما كن على دراية محدودة بأدبيات الحديث[٣٣].

وقد أيدت الدراسة الأنثروبولوجية التي قمت بها في القصيم هذه «الذاكرة» الجماعية لتاريخ التعليم في مدينة عنيزة. وكما تذكر دوماتو، لا بُدَّ أن تكون هناك مؤسسات في المجتمع (سواء من المسجد، أو الجيرة) أفرزت هذه الظاهرة. وإن كان العمل الأهلي في التعليم يصدق على تعليم الذكور دون الإناث[٣٤]، فبالرغم من تأخر الدولة الحديثة في إدخال التعليم النظامي للبنات في عنيزة، إلا أن التعليم النظامي للبنين بدأ هناك بجهود أهلية، فقد افتتحت مدرسة ابن صالح الأهلية للبنين في عام ١٩٢٦. وفتحت الدولة أولى مدارسها للبنين في نجد سنة ١٩٣٦، ومنها المدرسة العزيزية للبنين في عنيزة. وفي السنوات التالية افتتحت الكثير من المدارس الأخرى للبنين.

خاتمة وتقييم

من السرد السريع الذي سبق تقديمه، نجد أنّه على الرغم من تباين الأحوال الاجتماعية للنساء في الجزيرة وبلدان الخليج منذ نهايات القرن التاسع عشر وحتّى منتصف ستينيّات القرن العشرين، إلا أن ما يميزها عموماً هو مساهمة المرأة الفعالة والقيادية في الحياة الشعائرية الدينية المنتشرة في تلك الحقبة

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٨.

الزمنية؛ فقد رأى بعض المؤرخين أن مثل هذه الطقوس في مجموعها يسرت للمرأة القيام بدور قيادي، وإن كان محدوداً، وسمحت للنساء باللجوء إلى وسيط روحي لحلّ مشاكلهن الحياتية وبالتالي أعطتهن «أملاً» في التغلب على هذه الصعاب. كما تصرّح كتابات هؤلاء المؤرخين أن هذه المساهمات الشعائرية قد شكلت للمرأة نوعاً من التعويض عن المشاركة المحدودة في حياة المساجد وفي التعليم. بل خلقت أيضاً شبكة من العلاقات عبرت بها النساء حدود الأسرة وأرست قوائم تجمّع نسائي فعال[٣٥].

إضافة إلى الحياة الشعائرية، تدلّ الدراسة عن مدينة عنيزة السابق الإشارة إليها[٣٦] أن هندسة معمار القرى والتجمعات السكانية القديمة قد يسّرت للنساء ـ خاصة الفقيرات منهن ـ مجالاً للاجتماع بصفة منتظمة لتبادل المعلومات عما يدور حولهن في الجيرة، وفي المدينة ككل، ووفرت لهن كذلك مكاناً للتلاقي يتشاورن فيه مع غيرهن من النساء في ما يقابلهن من مشكلات، ويتآزرن معهن في الأزمات، مثل المرض والأزمات المالية، ومشاكل الأزواج والأبناء.

وأرى أن من أهم ما توَافر للمرأة في هذه الاجتماعات، تبادل المعلومات حول الزواج، وصلاحية بنات الحيّ للدخول فيه؛ فقد كانت البنت معزولة في البيت قبل الزواج، إلا العاملات منهن. وقد أتاحت هذه العزلة للنساء المتزوجات مجالاً للتحكم في أخبار البنات. ويسّرت لهن تلك المعلومات تدبير الزيجات بين أفراد الجيرة من أسر التجار والحرفيين والمزارعين. وعليه، يمكن أن نقترح بتحفظ (تمليه ندرة المصادر الوصفية) أن هذه العلاقات غير الأسرية التي أتيحت للمرأة في ذلك الزمن قد فتحت لها مجالات نفوذ ـ وإن كانت محدودة ـ يمكن لها، إن أرادت، أن تستغلها لتحقيق مصالحها الفردية والأسرية. وتزداد أهمية هذا النوع من النفوذ إذا تذكرنا الدور المحوري الذي يلعبه الزواج في الربط بين الأسر في اقتصاد قام إلى حدّ بعيد على الأسرة كوحدة أساسية للإنتاج.

إضافة إلى الدور الشعائري وما أتاحه للنساء من قاعدة مجتمعية، كان للمرأة في أماكن من نجد، مثل عنيزة، دور لا يستهان به في نظام الري والزراعة، ضمن وحدة العائلة أحياناً، وضمن العمل اليومي المأجور أحياناً أخرى. كما

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٣٦) **التركي وكول، عنيزة: التنمية والتغيير في مدينة نجدية عربية.**

دخلت المرأة اقتصاد السوق، وساهمت من خلاله في إعالة أسرتها، ووصلت بقدر محدود إلى إدارة تجارتها. لكن المرأة لم تساهم في التجارة البعيدة المدى.

ويشير الشعر المرتجل إلى معاناة النساء في غياب أزواجهن، وإلى تحملهن لمسؤولية إدارة الأسرة والزراعة، بل وحتّى التجارة في غيابه الطويل. يسجل الشعر المرتجل قسوة الهجرة على الرجل وأسرته، ويسجل أيضاً مسؤولية المرأة عن إعالة أسرتها وتربية أطفالها في غياب العائل[٣٧].

لكن إذا أمعنا النظر في التكوينات الاجتماعية والإدارية والاقتصادية التي كانت الحياة العامة تُدار عن طريقها، نجد غياباً ملحوظاً للمرأة؛ فمثلاً، كان أصحاب المهن الرئيسيّة في عنيزة هم العلماء والأمراء والتجار وزارعي الأرض (الفلاليح) وأصحاب قوافل الإبل (الجماميل) والصنّاع؛ وكل هؤلاء من الرجال. وباستثناء عدد قليل من الحرف، كانت جميع المهن الرئيسيّة والحرف متاحة للرجال. أما النساء فقد وضعت عليهن قيود أكثر من الرجال في ما يستطعن ممارسته من أعمال؛ فلم يكن باستطاعتهن أن يصبحن عالمات أو أميرات، وهما من أكثر المهن أهمية، ولا أن يشتغلن بمهن تتطلب السفر لمسافات بعيدة بمفردهن.

وكانت النساء يدخلن المساجد من آن لآخر للصلاة، كما كنّ يقمن شعائر النذور في القبور ويذهبن إلى المزارات. لكنهن كن غائبات عن مجالات النقاش العام في المساجد والمؤسسات العامة. لقد ساهمت النساء في شعائر دينية مختلفة ولعبن دوراً قيادياً فيها، لكن لم يكن لهذه المساهمة صدى في مجالات مجتمعية واقتصادية وسياسية أخرى.

وقد أدت الدولة المركزية دوراً معقداً في ضمّ المرأة إلى تنمية المجتمع، وإدماجها في مؤسسات الدولة الحديثة. والمهم أن نذكر الآن أن المدن والدويلات كانت قائمة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام بأمد طويل. لكن من المسلم به أن سلطة الدولة المركزية كانت عادة ضعيفة، وكانت تتلاشى في بعض الأحيان في مساحات شاسعة من شبه الجزيرة، مثل نجد. لكن العملية الداخلية لتكوين الدولة في نجد سبقت الدولة السعودية الحالية بعدة قرون.

ونظراً إلى عدم وجود سلطة الدولة المركزية، كان السوق هو الأداة الجامعة التي تربط مختلف أنظمة الإنتاج المتخصص التي يتبعها البدو والمزارعون

(٣٧) المصدر نفسه.

وأصحاب الحرف. وكان السوق يهيئ مستوى من التكامل يتجاوز حدود الكيانات السياسية المتفرقة.

لكن مع بزوغ الدولة المركزية الحديثة، حدثت نقلة نوعية في النظام السياسي الاقتصادي، وبالتالي حدثت نقلة نوعية في تنظيم العمل وتوفير المهارات اللازمة، فتحول ذلك التنظيم من الإنتاج العائلي ونظام المقايضة وتجارة القوافل، إلى نظام العمل المأجور. واختفت المقايضة بظهور العملة النقدية وتعميم استخدام النقود في الاقتصاد. وكما تغير تنظيم العمل والمهارات المطلوبة له، تغير أيضاً هيكل الإنتاج الزراعي، وتضمنت تلك التغيرات انحساراً لنشاط المرأة الزراعي. واكب هذا الانحسار المكننة الزراعية، كما واكب تزايد وجود الدولة لمؤسساتها في عنيزة. إن مساهمة المرأة في الزراعة والري في نطاق العائلة التي تعمل كوحدة إنتاجية يدعم إلى حدّ بعيد وحدة الأسرة على حساب استقلالية أفرادها رجالاً كانوا أم نساء. وقد حدث التراجع في دور المرأة في نظام الري والزراعة في عنيزة ضمن التغير الذي طرأ على علاقات الإنتاج عموماً، وظهور تكوينات اجتماعية رأسمالية في المجتمع؛ فتغيرت أدوار وعلاقات النساء والرجال على حدّ سواء مع سيادة نظام السوق في التنظيم الاقتصادي، وشيوع نظام العمل مقابل أجر، ومع إدماج العربية السعودية في النظام الرأسمالي العالمي. أي أن «وضع المرأة» قبل مرحلة الحداثة كان غنياً في مجالات الطقوس والشعائر الدينية، وفي مجالات التطبيب والشفاء، ما يسّر للمرأة براحاً ـ وإن كان محدوداً ـ في المجال العام، ومنحها قدراً من الاستقلالية باتخاذ القرارات المهمة في حياتها. كما ساهمت المرأة في نظام الزراعة والري وغيره من الأنشطة الاقتصادية المختلفة. وقد انحسر كلّ هذا إلى حدّ ما مع بزوغ الدولة الحديثة.

ومن المهم أن أنبه أيضاً إلى أن المساهمة في الشعائر الدينية ـ على الرغم من وجودها في المجال العام ودورها في توسيع أفق النساء على المستوى الاجتماعي ـ لم تؤدِ إلى تمكين المرأة، سواء في أمور مجتمعها أو حتّى في حياتها الخاصة، وذلك بسبب وجودها في مجتمع يسود فيه تمييز الرجل على المرأة.

الفصل الخامس

نساء البحرين في العشرينيّات:
حضور داخل البيت وهوية تقليدية

منيرة أحمد فخرو(*)

مقدمة

عاشت مجتمعات الخليج في بدايات العشرينيّات من القرن الماضي، قبل تدفق النفط، حياة تقليدية راكدة، وكان السكان بمجملهم يعانون من شظف العيش في ظلّ ما يسمّى باقتصاد الكفاف. وقد فرض هذا الواقع نفسه على المجتمع وتقاليده وقيمه، كما أسهمت عملية تداخل البيئات الزراعية والبحرية والبدوية على مدى الأزمنة السحيقة في خلق شخصية الإنسان في الخليج. تلك الشخصية التي تتقبل التبدّل والتغير ولديها القدرة على التكيّف بحسب الظروف الصعبة سواء بالنسبة إلى قسوة المناخ أم شظف العيش أم ندرة الموارد.

كما تميزت ببعدها عن المشاحنات والحروب وميلها الشديد إلى الطرب والرقص وبخاصة تلك الفنون التي تتعلق بالبحر، نظراً إلى ارتباط أهل الخليج بالبحر واعتمادهم عليه في التجارة وكسب الرزق، مثل صيد الأسماك والغوص على اللؤلؤ والسفر إلى مختلف البلدان. وكانت الصحراء تفصل عرب الخليج عن بقية مناطق الوطن العربي. لذلك فقد أصبح البحر عامل تواصل بين الخليج

(*) أستاذة في جامعة البحرين.

وبين البلدان المجاورة له، بينما باعدت الصحراء بينهم وبين عرب البحر المتوسط حتّى بدايات القرن الماضي، حيث كان يصلهم النزر اليسير مما يحدث من أنشطة سياسية وثقافية في مصر وبلاد الشام والعراق. كما انعكست ثقافات وفنون وعادات الدول المطلّة على الخليج والقريبة من سواحله، على شخصية الإنسان الخليجي وأضفت عليه خصوصية معيّنة، هي مزيج من الحضارات العربية والفارسيّة والهندية والأفريقية، مع سيادة اللغة العربية والدين الإسلامي؛ فنلاحظ مثلاً طابع العمارة الفارسيّة في معظم تصميمات البيوت الخليجية القديمة.

كما يظهر تأثير الساحل الأفريقي واضحاً على أغاني الخليج ورقصاته وفنونه. حتّى الطعام الخليجي يتميز بنكهة مشابهة للمأكولات الهندية والفارسيّة والعراقية، وقد بدأ التواصل مع تلك المناطق القريبة من الخليج منذ عصور موغلة في القدم؛ فمثلاً تزامنت حضارة دلمون في البحرين مع الحضارة البابلية في بلاد الرافدين، وكانت حلقة الوصل بين حضارتي السند وبابل؛ فكانت دول الخليج أشبه بالإسفنجة التي تمتصّ جميع الحضارات والثقافات المحيطة بها، لتعيد صياغتها من جديد فتصبح شخصية قائمة بذاتها. وباختصار نستطيع القول إن أهم مميزات الشخصية الخليجية في عشرينيّات القرن الماضي، هو إغراقها في التقليدية وسيطرة القيم والمفاهيم العتيقة على معظم سكان الخليج، سواء كانوا حكاماً أم تجاراً أم عاملين في مهن الغوص والزراعة وغيرها من المهن. وكانت تلك الفئات تتعايش بانسجام في ما بينها بالرغم من اختلاف أصولها العرقية والطائفية والإثنية. وكانت هناك فئة صغيرة نالت قسطاً من التعليم بعد افتتاح المدارس في بدايات القرن الماضي. تلك الفئة من عرب الخليج تواصلت مع عرب المشرق عن طريق الصحف والمجلات التي كانت تصل تباعاً من بلدان المشرق، وبخاصة من مصر وبلاد الشام، وكذلك عن طريق المدرسين الذين أتوا من العراق وسوريا ثمّ من مصر ولبنان. وكان لهذا كلّه الفضل في إعادة التواصل بين بلدان الخليج من جهة، وبين بلاد المشرق من جهة أخرى.

ومن الممكن تصنيف المجتمع في البحرين في الربع الأوّل من القرن العشرين إلى مجموعتين على أساس الطبقات الاجتماعية ـ الاقتصادية:

المجموعة الأولى، هي النخبة وتتألف من الأسرة الحاكمة وملاك الأراضي وتجار اللؤلؤ وكبار التجار.

أما **المجموعة الثانية**، فتتألف من غالبية عامة الشعب التي كانت تعيش حياة الكفاف سواء كانوا صيادي أسماك أم فلاحين أم غواصين على اللؤلؤ[1]. وقد شهدت البحرين في سنوات العشرينيّات من القرن الماضي، بدايات للمسيرة التحديثية حينما بدأ الإنكليز مرحلة الإصلاح الإداري في البحرين عام ١٩٢٠، بإنشاء مجلس بلدي مؤلّف من ثمانية أعضاء، يختار الحاكم أربعة منهم ليمثلوا البحرينيين، ويختار المعتمد البريطاني الأربعة الآخرين ليمثلوا الجاليات الأجنبية، وتعيين ابن الحاكم رئيساً للمجلس البلدي، وكذلك إنشاء المجلس العرفي عام ١٩٢٣، بالطريقة نفسها. وقد أوكل إليه حقّ النظر في القضايا التجارية. قبل ذلك التاريخ لم يكن هناك أي شكل حكومي للإدارة، وكان أمراء المدن والقرى المختلفة هم الذين يتحملون المسؤولية عن حفظ القانون والأمن، يساعدهم في ذلك عدد من الحراس الذين كانوا بدورهم يقومون بجباية الضرائب لهؤلاء الأمراء. وكان هناك هيئتان غير رسميتين هما مجلس العرف لفض الخلافات بين التجار، ومحكمة السالفة لإصدار الأحكام في ما يتعلق بصناعة صيد اللؤلؤ، وكان الحاكم هو الذي يختار ويعينّ هاتين الهيئتين[2]. وكانت البحرين آنذاك تحت الحماية البريطانية بحكم المعاهدات التي جرت بين الطرفين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي رسّخت نفوذ البريطانيين في الخليج قاطبة، بحيث كانوا يتدخلون في شؤون البحرين الداخلية ويفرضون ما يرونه مناسباً من قوانين لتعزيز مصالحهم.

وقد أرست الإصلاحات التي أجراها الإنكليز في العشرينيّات، قواعد البيروقراطية في الخدمة الاجتماعية. وكان نتيجة تلك الإصلاحات الإدارية والبيروقراطية، انهيار السلطة السياسية والاقتصادية للمجموعات القبلية، كما ألغيت امتيازات طبقة التجار الرسمية وأعيد تنظيم الخزانة العامة والحق العام. وتمّ إنشاء البلدية الأولى في العاصمة (المنامة) عام ١٩١٩، ثمّ توالى إنشاء نصف أعضاء البلديات بالتصويت والنصف الآخر بالتعيين. كما تمّ إجراء مسح شامل للأراضي وتسجيلها باسم مالكيها، وصدرت سلسلة من القوانين تنظم العقود بين المالك والمستأجر، وفرض نظام جديد للضرائب بحيث أصبحت جبايتها

---

(١) محمد غانم الرميحي، **البحرين: مشكلات التغير السياسي والاجتماعي** (الكويت: دار الجديد، ١٩٨٤)، ص ١٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.

امتيازاً محصوراً بالحكومة وحدها. أما أهم الإصلاحات، فقد برزت في صناعة اللؤلؤ حين فصلت بين عملية إنتاج اللؤلؤ وبين التجارة الناتجة منه، ما حدّ من احتكار التجار لهذا الإنتاج. وكان القصد من تلك الإجراءات تحرير الغوّاص من الارتهان للربان عن طريق إغراقه بالديون[٣].

وقد ظلت القبائل قبل إدخال الإصلاح الإداري والتنظيم البيروقراطي، تعمل بحرّية تامة وتتمتع بحكم ذاتي مستقل عن كلّ سلطة، تسيطر على الطرق التجارية وصيد اللؤلؤ. ولهذا السبب حاربت الإصلاحات معتبرة إياها تهديداً مباشراً لطبيعة تركيبها الاجتماعي وكيفية عملها الاقتصادي. أما الفلاحون الشيعة وأهل المدن من الشيعة والسنة، فقد أيدوا التنظيم البيروقراطي، وعملوا على إنجاحه معتبرينه موافقاً لمصالحهم وتنظيماتهم الاجتماعية؛ فقد كان هؤلاء يعانون الأمرّين من العرف القبلي وغياب الشرع القانوني الموحّد والتنظيم الإداري الواضح المعالم[٤].

وقد فرضت تلك القوانين الجديدة التي صدرت في العشرينيّات على النظام تأسيس الدوائر والمحاكم المختصة، فأصبح قضاة الشرع ورؤساء القبائل نتيجة لذلك موظفين إداريين في القطاع الحكومي يتقاضون رواتب محددة، وألغيت الممارسات الإقطاعية والإدارة القبلية التي ارتبطت بتلك الممارسات، وأخضعت الحكومة لنظام السلطة الواحدة[٥]. وخطا الإنكليز خطوة أبعد لتثبيت الإصلاحات وتعزيز نفوذهم، ففرضوا على الحاكم تعيين مستشار إنكليزي عام ١٩٢٦، هو السير تشارلز د. بلغريف (Charles D. Belgrave)، الذي بقي في منصبه حتى عام ١٩٥٧، في أعقاب الانتفاضة الشعبية التي حدثت في الخمسينيّات. وقد حاول بلغريف تعديل القوانين والدوائر الجديدة بحسب الأوضاع ومقتضيات الحاجة في ذلك الوقت.

في نهايات القرن التاسع عشر، افتتحت الإرسالية الأميركية مستشفى هو الأوّل من نوعه في منطقة الخليج ساعد كثيراً على الحدّ من الوفيات والأمراض الوبائية. ويذكر المستشار البريطاني تشارلز بلغريف في مذكراته حول الوضع

(٣) فؤاد إسحق الخوري، **القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣)، ص ١٦٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧١.

الصحي في البحرين عند قدومه في النصف الثاني من عشرينيّات القرن الماضي، أن الحالة الصحية للأهالي كانت متدهورة، وكانت نسبة الوفيات في الأطفال حديثي الولادة عالية جداً. أما أمراض العيون فقد كانت شائعة في البحرين، وكثير من الأهالي كانوا بعين واحدة فقط. وفي كلّ عام يعود الجدري إلى البحرين بالرغم من العزل الصحي، إلى أن اكتشف الناس أهمية التلقيح وأصبح ذلك إلزامياً في المدارس في سنوات لاحقة[٦]. ويستطرد بلغريف في وصف الأمراض الأخرى التي تجتاح المنطقة بصورة متوالية، وأهمها مرض الجذام الذي تعاني منه حالات قليلة ومتفرقة. أما الكوليرا فزيارتها حدث متوقّع في أي وقت، ويليها الطاعون[٧].

وقد تعرضت البحرين في منتصف العشرينيّات لإعصار رهيب يعتبر من أهم الكوارث الطبيعية التي مرت بتاريخها بحيث أغرق هذا الإعصار العشرات من سفن الغوص مع ما يزيد على الخمسة آلاف شخص معظمهم من الغوّاصين. تعرف تلك السنة بسنة الطبعة (غرق السفن)، والتي أصبح الأهالي يؤرخون أحداث حياتهم قبلها وبعدها، كما أصبحوا يؤرخون لسنة ١٩٢٩، حين حلّ وباء الطاعون وحصد الألوف من الأرواح، وأصبح يطلق على تلك السنة سنة الرحمة.

وشهدت العشرينيات أيضاً تحريم تجارة الرقيق. وكان الرق لا يزال موجوداً في العشرينيّات، ومعظم الأرقاء كانوا يجلبون من شرق أفريقيا. إلا أن المعتمد البريطاني في البحرين أصدر قانوناً عام ١٩٢٦، يحرم تجارة الرقيق وأي شخص يقوم بذلك يقع تحت طائلة القانون.

وقد عرفت البحرين، قبل النفط، زراعة بعض الخضروات والفاكهة والعلف، ولكن الجزء الأكبر من زراعتها انحصر في النخيل. وكانت التمور في ذلك الحين تشكل العنصر الرئيسي من الغذاء، ويبلغ عدد أنواع التمور حوالى ٢٣ نوعاً، ينضج كلّ منها خلال أسبوعين في الفترة الواقعة بين شهري أيار/مايو وتشرين الأول/أكتوبر. وتختلف هذه الأنواع من حيث شكلها ولونها وطعمها وطرق استعمالها، يؤكل بعضها طازجاً، ويجفف بعض أنواعها ويصنع

---

(٦) مي محمد الخليفة، تشارلز بلغريف: السيرة والمذكرات، ١٩٢٦ ـ ١٩٥٧ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠)، ص ١٨٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

منه الدبس الذي يستعمل للطبخ مع الأرز والخبز أحياناً، ويستعمل النوى كطعام للمواشي. ويصف بعض الكتاب الحضارة التي نشأت حول النخل والبحر في البحرين، بأنها تعادل بكثافة تفاصيلها الحضارة التي نشأت حول الناقة والصحراء عند قبائل البدو الرحّل في قلب شبه الجزيرة العربية؛ فقد استعمل عرب البحرين خاصة سعف النخيل في بناء مساكنهم، و«الجدف»، وهو الجزء الأسفل من غصن النخيل، في صناعة الأسرّة وبناء السقوف وإقامة مصائد الأسماك. واستعملوا العذق، وهو الجزء الأعلى، للكنس. واستخرجوا من زهر النخيل وبراعمه بعض الأدوية، وصنعوا من أوراقه الحصر والسلال، وتركوا النوى بعد غليه علفاً للحيوانات، كما استعملوا لب الشجرة الطري لإعداد أنواع مختلفة من الطعام. إضافة إلى ذلك، نجد أن محور الكثير من الأغاني والقصص والروايات والأمثال يدور حول شجرة النخيل. وتحتاج زراعة النخيل إلى تفرّغ كامل وعمل دؤوب على مدار السنة يشترك فيه جميع أعضاء الأسرة من الأطفال والرجال والنساء[٨].

أولاً: أوضاع المرأة البحرينية في العشرينيات

ندرة المصادر عن أوضاع المرأة البحرينية في سنوات العشرينيّات من القرن الماضي، جعلني أستعين بروايات من عاصرن تلك الفترة من غير البحرينيات، وهما سيدتان إحداهما امرأة بغدادية جاءت إلى البحرين عروساً في منتصف العشرينيّات من القرن الماضي، وأنجبت عشرة أبناء وتوفيت في البحرين بعد مجيئها بأكثر من نصف قرن؛ والأخرى امرأة بريطانية كانت زوجة للمستشار البريطاني الذي كانت له اليد الطولى في تنظيم شؤون البحرين المالية والإدارية، وبقيت في البحرين منذ عام ١٩٢٦ حتّى عام ١٩٥٧، حين عادت مع زوجها المستشار إلى وطنها. كما استعنت بأغاني الغوص على اللؤلؤ وأغاني «المراداة» وهي رقصة شعبية جماعية تؤديها الفتيات في الأعياد وحين رجوع الغوّاصين من سفرهم الطويل الذي يمتد أحياناً إلى شهور عديدة يقضونها في المراكب فوق أمواج الخليج بحثاً عن اللؤلؤ، وهي، كما سنرى، تعبّر بصدق عن أوضاع النساء وأحاسيسهن، وهن يقضين شهوراً طويلةً وحيدات في البيت، يشرفن على تربية الأبناء وينتظرن مجيء الزوج من رحلته في البحث عن اللؤلؤ، وسيلة

---

(٨) الخوري، القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها، ص ٦٥ ـ ٦٦.

الرزق الرئيسيّة في ذلك الزمان قبل تدفق النفط عام ١٩٣٢. كما وجدت ما تقوم به النسوة من الطائفة الشيعية من شعائر موسمية وبخاصة في شهري محرّم وصفر، مادة يستعان بها لمعرفة عادات وتقاليد فئة واسعة من المجتمع البحريني، ولا سيما في الريف. كذلك تحتفل نساء الطائفة السنية خاصة بمولد الرسول الكريم(ﷺ)، وتقام الموالد في بيوت الميسورين، وبعد الانتهاء من قراءة النصوص المتعلّقة بتلك المناسبة تقدّم أنواع الطعام وتوزّع الأطعمة على الفقراء والمحتاجين.

١ ـ رواية امرأة بغدادية

كان عمري ثلاثة عشر عاماً عندما تزوجت من الشاب الغريب القادم من البحرين، ذلك البلد البعيد المجهول. ركبت القطار معه من بغداد ونزلنا في البصرة حيث صعدنا إلى المركب الذي سيوصلنا إلى بلده. وبعد عدة أيام وصلنا البحرين ونزلنا في قارب صغير إلى ساحل جزيرة المحرق، مركز الحكم آنذاك. أركبوني حماراً من الساحل إلى بيت الأسرة الكبير. كان في انتظاري مجموعة من النساء من أقارب زوجي، وكنّ ينظرن إليّ بتعجب كأنني قادمة من كوكب آخر. شعري قصير ومسرح بحسب موضة العشرينيّات، وعلى وجهي بعض المساحيق. كان مظهري يناقض ما رأيت من هيئتهن، فشعورهن طويلة تصل جدائل بعضهن حتّى الركبتين. وكن يلبسن ثياباً طويلة مطرزة بالزري (القصب). كن يحملقن بعيون مفتوحة في شكلي، وعندما تكلّمت بلهجتي العراقية، كتمن ضحكاتهن وطلبن مني بخجل أن أتكلّم «بالعربي». كانت العادات مختلفة عما عهدته في بغداد، واضطررت إلى التكيف بصعوبة مع تلك التقاليد القاسية التي تختلف عما ألفته في وطني.

المتحدثة هنا هي أمي القادمة من بغداد، تروي لنا دائماً قصصاً عن ذلك العالم الغريب المختلف تماماً عن تقاليد بلدها؛ فالزمان كان في منتصف العشرينيّات من القرن الماضي، والوضع في البحرين والخليج قاطبة كان مختلفاً عما هو عليه في بلاد الهلال الخصيب. والبون شاسع بين «التقدّم» الذي وصلت إليه تلك البلاد وبين البحرين.

تروي لنا أمي كيف كانت الحياة في بيت جدي في المحرق تسير على نسق ثابت لا يتغير، الأوامر تأتي من أعلى من الجد أو الجدة وتنفّذ دون نقاش

على جميع ساكني البيت الكبير. وكيف كانت الفتيات المقبلات على الزواج لا يظهرن أمام النساء المتزوجات، فذلك مخالف للتقاليد، ومعظم الزيجات تتم داخل الأسرة، وغالباً ما يتم الزواج بين أبناء العمومة. وإن حدث وتزوج شخص من المحرق فتاة من المنامة، فذلك يعدّ حدثاً عظيماً وكأنها جاءت من بلاد بعيدة؛ فالجسور لم تكن موجودة بين المحرق، عاصمة الحكم آنذاك، والمنامة العاصمة التجارية، وكان الانتقال بين الجزيرتين يتمّ عبر مراكب شراعية صغيرة.

٢ ـ رواية امرأة من بلاد الضباب

نرى هنا السير تشارلز بلغريف الذي وصل إلى البحرين مع عروسه عام ١٩٢٦، ليعمل مستشاراً لحكومة البحرين يروي في مذكراته حضور حفلة زفاف أحد أفراد العائلة الحاكمة:

في آخر ليلة لحفلة الزواج دعانا والد العروس إلى منزله للعشاء ودعيت مارغوري (زوجته) إلى منزل العروس. بعد العشاء سرنا في طرقات ضيقة خلف الشيخ يتقدمنا رجال يحملون فوانيس الجاز، إلى منزل العروس حيث الطرب والغناء مازال مستمراً. النسوة في الداخل والرجال في الخارج، الكل يرقص ويغني. عبرنا فناءين في المنزل ذاته وارتقينا سلّم حجرة علوية هي حجرة العروس في الطابق الثاني. والحجرة صغيرة مزدحمة بالناس، وهناك بقية من المدعوين جلسوا على السطح بالقرب من حجرة العروس. جو الحجرة كان خانقاً، وجدرانها مزينة بالمرايا الطويلة، وعلق في السقف قماش مطرز بالذهب جعلها تبدو وكأنها خيمة مزينة بكرات الزجاج الملون.

أما الأرضية فكانت مغطاة بالسجاد الفارسي، ورصّت حول الجدار مخدات مغطاة باللون الأبيض. الأثاث الوحيد في هذه الغرفة سرير مزدوج من الخشب المشغول تغطيه ستارة. وهناك مجموعة من الشموع إلى جانب إبريق ماء وعدة أكواب وزهرية تعبت ورودها وذبلت، ومشموم (ريحان) تملأ رائحته أجواء الغرفة. كان كلّ شيء في هذه الغرفة يشكل جزءاً من مزيج وحشي بألوانه ورائحته ليناسب الحدث القادم. وفي الفناء الداخلي واصلت العبدات الرقص والغناء الذي وصل إلى مسامع الرجال، ولكن دون رؤيتهن يتمايلن من الخصر وهن جالسات، في حين ترقص الأخريات على أنغام الأغاني

وينثرن شعورهن المعطرة بطبقات من دهن الياسمين. قائدة الفرقة كانت عجوزاً سوداء، ورغم تقدّم سنها إلا أنّها تتمتع بحيوية فائقة. وأغلب الراقصات من حفدة العبيد الذين جلبوا من أفريقيا وعملوا في خدمة العائلات الكبيرة في البحرين.

مارغوري التي أخذت إلى الطرف الآخر المخصص للنساء، نقلت لي وصفاً للعروس وقالت إنّها كانت هادئة في وسط أهلها وصديقاتها، وإنها كانت تلبس الحرير وتتزين بكامل زينتها من الحليّ والخواتم الذهبية إلى جانب قرط هلالي الشكل تتدلى منه اللآلىء. أما رأسها فقد زين أيضاً بقطعة أخرى من الذهب المرصع بالأحجار الكريمة، وسرح شعرها بعناية، وضفّر مع خليط من الياسمين والورد. وكانت أطراف يديها ورجليها مصبوغة بالحناء. لقد كانت المجوهرات جزءاً من جهاز العروس، ولكن في بعض الأحيان يكون جزء منها مستعاراً للمناسبة. وبحسب وصف مارغوري، جلست العروس هادئة تحملق في أرض الغرفة، وأهلها فرحون بها يستعرضون ما لديها وما عليها وكأنها دمية في حفلة للنساء[٩].

وفي مقطع آخر من مذكراته يدون بلغريف: «في البحرين تتزوج الفتيات عادة في سنّ مبكرة بعد بلوغهن الثانية عشرة أو الثالثة عشرة. وقد أخبرت إحدى السيدات مارغوري بأنها كانت صغيرة حين تمّ زفافها إلى رجل كبير في السن فهربت منه واختفت أسفل السرير، وواجه الزوج صعوبة في إخراجها من مخبئها»[١٠]. وفي مقطع آخر يواصل بلغريف حديثه:

النساء يفضلن الرجل الذي لا زوجات له، ولكن في مثل هذا المجتمع تفضل الواحدة مشاركة ثلاث أخريات على البقاء دون زواج. وبالرغم من ذلك توجد عانسات من أسر غنية لم يتقدم لهن من يرضي رجال العائلة، أو من يناسب مستواهن المالي، لذا يصدر القرار ببقائهن عازبات بدلاً من ضياع الثروة أو مشاركتها مع الغريب.

وكانت النساء يرتدين العباءة و«البطولة» (قماش مشمع مشبع بصبغة النيل)

---

(٩) الخليفة، المصدر نفسه، ص ١٤١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

وكان من المستحيل التفكير في الاستغناء عنها بالرغم من ما يسببه ذلك من مشاكل في الصيف حين تصطبغ وجوه النساء باللون الأزرق نتيجة لذوبان صبغ البطولة[١١].

نكتفي بهذا القدر من رواية بلجريف على لسان زوجته مارجوري، والتي تعكس لنا صورة مغرقة في التقليدية لنساء الطبقة العليا والثرية.

٣ ـ أغاني الغوص والمراداة

احتلّ الغوص على اللؤلؤ مكانة كبيرة في تاريخ الخليج ما قبل النفط، وكان ليوم الرجوع من الغوص بهجة خاصة سواء في الوطن لدى الأهل والأقارب، أم بين البحارة في عرض البحر. ويكون الاحتفال في الوطن بقرب هذا اليوم كبيراً وله تقاليده وألعابه وأغانيه الخاصة به؛ فقبل عودة بحارة الغوص من البحر وانتهاء موسمهم بحوالى عشرة أيام، تستعد النساء اللاتي يعشن على أعصابهن طوال فترة الغوص لاستقبال البحارة، فتلبس كلّ واحدة منهن ثياباً جديدة وتهيئ وسائل الزينة كالحنة والذهب والعطور في انتظار البحارة. إن فترة الانتظار التي تقضيها النساء في انتظار عودة الأحبة من البحر وما ينشدنه من أناشيد وأقوال وما يقمن بتأديته من رقص، ليعكس مدى العذاب والقلق اللذين تعانيهما النسوة وحدهن في البلد من دون رجالهن لفترة قد تمتد شهوراً[١٢]. وغالباً ما يكون ربّ الأسرة مالكاً لسفينة الغوص، ويشارك معه أبناء الأسرة الممتدة من أبناء وأعمام وأخوال. ولكن كان للغوص آثاره السلبية على حياة الأسرة في مجتمعات الغوص لما كان يتركه غياب ربّ الأسرة مدّة طويلة تتعدى أربعة شهور من حرمان أفراد العائلة وجود الأب ورعايته لأسرته طوال تلك الفترة. إضافة إلى ذلك، بقاء الأم وحيدة عاجزة في معظم الأحيان عن رعايتهم. ولم تكن معاناة الأسرة في مجتمع الغوص الخليجي مقتصرة على بقاء ربّ الأسرة خارج البيت طوال رحلة الغوص فقط، بل إن بعض الأسر تزداد معاناتها حين يواصل ربّ الأسرة غيابه عن البيت بالسفر خارج البلاد في رحلة متاجرة باللآلئ، ما

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(١٢) عمر بن صالح بن سليمان العمري، **الغوص واللؤلؤ في الخليج: مقوماته، رحلته، تجارته، وأثره: دراسة تاريخية** (الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٧)، ص ٨٣.

يؤدي إلى كثرة الزيجات من الخارج[13]. وقد ترك الغوص آثاراً على تعليم المرأة في البحرين في بدايات القرن الماضي، كما جاء في أحد التقارير حول معوقات التعليم النسائي من أن «إحدى هذه المشاكل انخفاض عدد الحاضرات بدرجة كبيرة خلال موسم الغوص، إذ تلتزم غالبية الطالبات المتزوجات بالبقاء في بيوت أزواجهن»[14].

والأناشيد التي تنشدها النساء أثناء تأدية رقصة «المراداة» في فترة انتظار سفن الغوص كثيرة، ومعظمها تتكون من أبيات باللغة الدارجة. يدور أغلبها حول مدح البحارة والدعاء لهم بالتوفيق والكسب الكثير، وأن يعوّضهم الله عن تعبهم ومشقتهم وأن يحفظهم من شرّ البحر ونائباته. تعبّر هذه الأناشيد عن أماني النساء وشوقهن إلى عودة أزواجهن وآبائهن وأبنائهن سريعاً ليجتمع الشمل من جديد[15]. ومن المعروف أن أغلب الرجال في المناطق القريبة من السواحل يركبون الغوص ولا يبقى في البلد غير الأطفال وكبار السن من الرجال. ولذلك فإن النسوة في هذه المناطق يتحركن بحرية خلال سفر أقربائهن إلى الغوص، ويتحملن مسؤولية الإشراف على البيت وتربية الأبناء ورعايتهم. ويذكر أن عدد العاملين في صناعة اللؤلؤ قبل الحرب العالمية الأولى مباشرة كان حوالى ٢٠,٠٠٠ رجلاً، أي أقل بقليل من نصف عدد السكان الذكور البالغ آنذاك مائة ألف نسمة. وقدّر عدد سفن الصيد بحوالى ٩٠٠ سفينة، عمل في كلّ منها ما يعادل حوالى ٢٠ بحاراً. وكانت هذه السفن مختلفة الأحجام، يستوعب بعضها مائة بحار، ولا يحمل بعضها الآخر سوى خمسة بحارة فحسب[16].

والمراداة، رقصة شعبية تقوم بتأديتها النساء وهي معروفة في معظم دول الخليج، وهذه الرقصة تؤدى حين تقترب عودة البحارة إلى الوطن، وكذلك في مناسبة الأعياد، أي عيد الفطر وعيد الأضحى. وتقوم مجموعة من النساء بالتزين بالثياب الجديدة المزركشة بخيوط الذهب والتي تصل إلى أسفل القدمين، ويقمن بوضع الحناء على أرجلهن وأيديهن ويزينّ شعورهن بالريحان،

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(١٥) عبد الله خليفة الشملان، صناعة الغوص (المنامة: [د. ن.]، ١٩٩٣)، ص ١٢٣.

(١٦) الخوري، القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها، ص ٩١.

ويلبسن عقود الياسمين والفل في أعناقهن، ويرتدين أجمل ما لديهن من أساور ذهبية أو فضية[١٧].

وعادة ما تتجمع النساء في بعض بيوت الوجهاء وعلية المجتمع. وتنقسم النساء الناشدات إلى مجموعتين متقابلتين ويبدأن بالإنشاد وهن يرقصن ويتقدمن إلى الأمام في اتجاه المجموعة الأخرى، فتردّد المجموعة الأخرى المقطع نفسه وهي ثابتة في مكانها. حتّى إذا ما اقتربت منها المجموعة الأولى تتحرك هذه المجموعة إلى الأمام في اتجاه المجموعة الأولى. . وهكذا. تستمر هذه الرقصات مدّة طويلة تتبدّل خلالها النساء الراقصات بغيرهن من المتفرجات. ومما يذكر أن النساء يقمن برقصة «المراداة» من دون زينة في غياب أزواجهن في البحر. وفي فترة انتظار سفن الغوص تنشد النساء أغاني تعبر عن لوعتهن لغياب الحبيب أو الزوج كما في النشيد التالي:

ليت من جلّ وياه   جلّ الغضى   ليت من جلّ
بأسمع حكاياه   باقعد على الفنة   وبأسمع حكاياه
باغوص وياه   لي غوصوه الهير   باغوص وياه
باير وياه   في يرة الميداف   باير وياه

في البيتين الأولين تتمنى المرأة المنشدة أن تركب الغوص مع حبيبها أو زوجها، وتتمنى أن تجلس على «الفنة» وهو مكان في مؤخرة السفينة. وفي البيتين التاليين تتمنى هذه المرأة أن تغوص مع رجلها في أعماق البحار وهو يبحث عن المحار، وكذلك تتمنى أن تقوم بمساعدته في أثناء عملية التجديف المرهقة[١٨].

٤ ـ شعائر الطوائف الشيعية والسنية

إضافة إلى الشعائر الموسمية العامة التي تمارسها الطائفة الشيعية خاصة في شهري محرّم وصفر، هناك شعائر أخرى تقيمها النساء بصورة مكثفة ومتكررة في منازلهن الخاصة؛ فتقيم نساء الحيّ الواحد مرة في الأسبوع وبالتناوب،

---

(١٧) الشملان، صناعة الغوص، ص ١١٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٩.

جلسات دينية يسمونها «عادة» أو«قراءة» تقرأ فيها نصوص فاجعة كربلاء ومقتل الحسين. وتضمّ الجلسات النساء والفتيات من مختلف الأعمار، ويحضرها أحياناً بعض الصبية الصغار. وعندما تأتي القارئة إلى مقطع مقتل الشهيد، تبدأ المشتركات بالبكاء وبآهات اللوعة والأسى، ما يدلّ على انتهاء الجلسة[١٩].
ويقابل هذه الشعائر الخاصة بالوفيات عدد مماثل من المواليد التي تقام لِكُلّ إمام ونبي، وتقام في جو هادئ بعيداً عن التشنج، تقدّم فيه أنواع متعددة من الأطعمة والأشربة كالموالح والفاكهة والشاي، وتدخن فيه النارجيلة، ويختلط كلّ ذلك بالأغاني والأحاديث وهتافات الفرح. كما تقام حفلات النذور التي تترافق عادة مع زيارة أحد الأضرحة الشيعية المتعددة، وهي تتميَّز عن غيرها من الأبنية المجاورة بنصب الأعلام الخضراء والسوداء وربما الحمراء والخضراء، على القبر. ويذكر خوري أنّه قبل الإصلاحات الإدارية في العشرينيّات، عندما كانت البحرين تعيش في ظلّ النظام القبلي، كان شيوخ الدين ينظّمون المزارات ويشرفون على الهبات الممنوحة لهم[٢٠]. وتقيم النسوة جلسات النذور المختلفة بمناسبات متنوعة في بيوتهن.

ثانياً: بدايات التعليم في البحرين

تعدّ مدرسة الهداية الخليفية للبنين والتي أنشئت في جزيرة المحرق أول مدرسة نظامية تأسست في الخليج عام ١٩١٩، تلتها عام ١٩٢٨ أول مدرسة نظامية حكومية أنشئت للبنات. ويذكر أن مدير مدرسة البنين «عثمان الحوراني» الذي قدم من بلاد الشام عرض فكرة افتتاح مدرسة للبنات على الأهالي، فقامت قيامتهم وراح رجال الدين المتعصبون يهاجمون المشروع «الفاسد» من على منابر المساجد وفي الأسواق والمجالس. وكانت أهم الحجج التي عرضوها قضية «الفتاة عندما تتعلم القراءة والكتابة ستستطيع كتابة الرسائل الغرامية إلى حبيبها». ومع مرور الأيام ينجح الحوراني وزملاؤه في توعية الأهالي بضرورة تعليم الفتاة. وتفتح عام ١٩٢٨، أول مدرسة ابتدائية نظامية لتعليم الفتاة في البحرين والخليج. وقد استوعبت المدرسة في بداياتها ٥٠ طالبة فقط تضمهن أربعة فصول. وكانت أعلى مرحلة تعليمية الصف الرابع الابتدائي. وبعد نجاح المدرسة في عملها

---

(١٩) الخوري، المصدر نفسه، ص ١٢١.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

وهدوء الأصوات المعارضة لها، كتب «الحوراني» رسالة إلى الطلاب البحرينيين في الجامعة الأميركية في بيروت، وعددهم خمسة، يقول فيها «لقد وفقنا، ولله الحمد، في أن نشق طريقنا بفتح مدرسة البنات، وأنا أهنئكم من صميم قلبي على هذه الخطوة العظيمة التي تجعل البحرين تفخر بأنها أول بلد في الخليج شقت طريقها في تعليم الفتاة، كما إننا سوف نعد لكم عبر هذا الإنجاز الزوجات المتعلمات الصالحات عندما ترجعون إلى البحرين»[٢١]. ويروي المستشار البريطاني تشارلز بلغريف، أنه «في كلّ مرة كنت أناقش فيها موضوع تعليم البنات مع تجار البحرين كنت أسمع قولاً يردده الجميع: لا مانع لديّ في افتتاح مدرسة للبنات ولكن لا تذكر اسمي. وقال لي أحدهم: لست متخلفاً في تفكيري، ولكن أصدقائي متخلفون»[٢٢].

وقبلها بحوالى الـ عشرين عاماً (١٩٠٩) افتتحت الإرسالية الأميركية في العاصمة (المنامة) أول مدرسة للبنات في منطقة الخليج بلغ عدد طالباتها ٤٠ فتاة، أغلبهن من أصول فارسيّة ويتكلمن اللغة الفارسيّة. بينما أحجم معظم الآباء العرب عن إرسال بناتهم إلى تلك المدرسة، ربما بسبب فرض تدريس الإنجيل والديانة المسيحية في المنهج، وأيضاً بسبب موقع المدرسة القريب من سكن تلك الأسر التي تضطر فتياتها إلى الذهاب مشياً إلى المدرسة صباح كلّ يوم. وفي عام ١٩١٢، تمّ تسجيل ٦١ فتاة في المدرسة. ويذكر أنه قبل الافتتاح الرسمي للمدرسة عام ١٩٠٩، وصل مجموع الطالبات عام ١٩٠٧ إلى ٢٥، ١٧ مسلمة و٨ مسيحيات، بينما بلغ عددهن في العام التالي (١٩٠٨) ١٢ مسلمة و٦ مسيحيات و٣ يهوديات. وتبدأ الدراسة في الثامنة صباحاً بقراءة الأناشيد الدينية والصلاة، بعدها تبدأ القراءة والكتابة والهجاء والإنشاء والحساب. ويذكر تقرير إحدى المدرسات في عام ١٩١٢، أنّه تمّ تسجيل ٦١ فتاة في المدرسة، وبلغ متوسط الحضور بين ٣٠ و٤٠، كما تمّ فرض دروس الإنجيل إجبارياً بسبب تغيب الكثير من الطالبات في تلك الحصة[٢٣].

---

(٢١) خالد البسام، حكايات من البحرين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٢٢) الخليفة، تشارلز بلغريف: السيرة والمذكرات، ١٩٢٦ ـ ١٩٥٧، ص ١٩١.

(٢٣) مي محمد الخليفة، مائة عام من التعليم النظامي في البحرين: السنوات الأولى للتأسيس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩)، ص ٧٠.

خاتمة

بالرغم من سيطرة العرف والتقاليد على الحياة في البحرين والمنطقة الخليجية في العشرينيّات من القرن الماضي، كانت هناك بدايات متعثرة للخروج من هذا الجو التقليدي، إذ بدأ التعليم النظامي في كلّ من البحرين والكويت يسير بخطوات ثابتة بعد تعثر دام سنوات عدة. ومعه بدأ اتصال عرب الخليج بعرب المشرق عن طريق المعلمين الذين أتوا من العراق وسوريا في البداية، وتبعهم مدرسون من مصر ولبنان. وكانت الصحف تصل تباعاً من بلدان المشرق خاصة من سوريا ومصر. وعندما زار الأديب الرحالة أمين الريحاني البحرين عام ١٩٢٢، في طريقه إلى السعودية كانت دهشته كبيرة من «المعبر المؤدي للأحساء (المنطقة الشرقية من السعودية) فإذا المعبر مدينة وإذا المدينة حافلة بتراثها غنية بأبنائها وبنهضتها الثقافية ووعيها السياسي»[٢٤].

إن التحوّل في الحياة الثقافية والتعليمية جلب معه تحولات مهمة في الهوية، ونقصد هنا بداية الانتماء إلى العروبة وإلى بلاد المشرق العربي بالذات عن طريق الثقافة وعن طريق من أتوا للتدريس في المنطقة. ويذكر أنّه عندما بويع أحمد شوقي بامارة الشعر في مصر، سارع بعض الكتاب ومحبي الشعر بإرسال هدية لأمير الشعراء، عبارة عن نخلة من الذهب الخالص عذوقها من لؤلؤ البحرين كهدية تقدير ومحبة. كما تأسست في نهاية العشرينيّات لجنة عرفت باسم «لجنة إغاثة أيتام فلسطين» وقامت اللجنة بفعاليات كثيرة على صعيد جمع التبرعات وإقامة الندوات والمهرجانات الخطابية لهذا الغرض[٢٥].

وخلاصة القول إن جميع تلك التحولات من تعليمية وثقافية وإصلاحات إدارية وسياسية كان لها تأثير كبير على الأوضاع المحلية وبالتالي على النساء. وفي الوقت الذي كانت فيه امرأة المشرق تشهد نهضة نسائية سواء على صعيد الكتابات النسائية الأدبية والفكرية أم في عقد الصالونات الأدبية مثل صالون الأديبة مي زيادة، أم المشاركة في المؤتمرات الدولية، وأهمها مشاركة هدى شعراوي في مؤتمر نسائي عقد في روما تلته حادثة رفع الحجاب بعد رجوعها

---

(٢٤) أمين الريحاني، **ملوك العرب: رحلة في البلاد العربية مزينة برسوم وخرائط وفهرست أعلام** (بيروت: دار الجليل، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢١٥.

(٢٥) البسام، **حكايات من البحرين**، ص ٢٧.

هي وزميلاتها. في ذلك الوقت كانت المرأة في الخليج لا تزال تعيش في تقليديتها وتحاول تعلم الأبجدية بعد إنشاء المدارس النظامية في العشرينيّات من القرن الماضي. وكانت هناك أعداد قليلة من النساء التحقن بمدرسة الإرسالية الأمريكية التي فتحت أبوابها عام ١٩٠٩. ولم تبدأ المرأة في البحرين والخليج عامة، أنشطة مماثلة لأختها المشرقية إلا في بداية الخمسينيّات من القرن الماضي، حيث تمّ إنشاء الجمعيات النسائية وإرسال الفتيات في بعثات دراسية للتعليم العالي. كلّ ذلك أعطى نتائجه في السبعينيّات وما تلاها من عقود.

القسم الثاني

خطاب المرأة باللغة الفرنسية

الفصل السادس

واحدة لم تنتظر...
مود فرج الله، التفرنج والاحتشام

يوسف معوض(*)

وتحزري مما عليك وحطمي.. وتحطمي (نزار قباني)(**)

مقدمة

لا.. ما وقع اختياري على مود (١٩٠٩ ـ ١٩٩٥) لأنها نقيض المثقفة، لا ولم أتوخَ تعريف المناضلات منكنّ بالسيدة فرج الله عملاً بالقول «الضدّ يظهر حسنه الضدّ». لا، بل جئت أقول إن مود فرج الله هي واحدة منكن، هذا إذا ما استثنينا موضوع التنقيب العلمي. كلامي ربما يخدش القناعات والآذان؛ فمود للوهلة الأولى نتاج المجتمع المترف؛ فهي اليمينية، «الشمعونية»، الأنانية، ابنة طبقتها وبالتالي فهي البورجوازية القذرة (Sale Bourgeoise)، على عكس المثقفة التي يشهد لها ذاك النضال من أجل انعتاق المرأة. كان لمود ولقريناتها في المجتمع المخملي دور كبير في التحرير وفي التحرر من الرجل.

لو كُتب عليّ أن أضع سيناريو انطلاقاً من مذكراتها (*Visages d'une Epoque*)[1]

(*) محام بالاستئناف، منتسب إلى نقابة المحامين في بيروت منذ العام ١٩٦٩.

(**) نزار قباني، قالت لي السمراء (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٨)، قصيدة «نهداك»، ص ١٢٦.

(١) Maud Fargeallah, *Visages d'une epoque* (Paris: Firnass, Cariscript, 1989).

لاستهللت الموضوع ليلة انقلاب ١٩٦١[٢]، وكانت مود ضالعة في العملية «حتّى العنق»[٣]، ولختمت هذا السيناريو بالقبلة الرومانسية التي طبعها الجنرال سبيرز (Spears) على خدها في ضوء القمر[٤]. وكان بودي أن أربط بين الفضاء الحميمي والحقل العام. إلا أن الانقلاب يعود إلى الستينيّات والقبلة بريئة كانت أو لم تكن، تعود إلى الأربعينيّات. سأواكب مود في العشرينيّات أي قبل أن تتبوأ موقعها، أي قبل أن تصير مود موداً، أعني قبل أن تصبح على «الموضة» سياسياً.

مداخلتي ستتطرق لسيرة سيدة، لأخبار حيّ ولأجواء تفرنج واحتشام جمعت وفرّقت. لقد استعنت بمذكرات مود وتابعت تكوين شخصيتها، كما استندت إلى تدوينها لفترة العشرينيّات التي نحن بصددها بهدف إبراز المناخ المحلي (Microclimat) في مجتمع متفرنج بامتياز. فقد رسخت لديّ القناعة أن أجواء الأحياء المترفة في بيروت، وتحديداً حيّ سرسق الرائد والمتسرع أحياناً في الاقتداء بالغرب، كان لها الدور الأساسي في كسر القيود التي كبّلت المرأة. وهذا الدور تجلّى بالممارسة الفعلية دون داع إلى مانيفستو أو تواقيع أو بيانات أو إصدارات أو توصيات. . . وذلك قبل بروز المناضلات.

أولاً: العنوان وإشكالية الاحتشام

استوحيت العنوان من كلام «مي» إحدى شخصيات أندريه مالرو التي تقول ما معناه إن الرجال لا يعرفون ولا يتصورون حال المرأة النفسية وهي تنتظر عودة «رجلها»[٥]؛ فالمرأة في عشرينيّات شرقنا محكومة «بشريعة الانتظار»، تنتظر الزوج الذي يختاره الأهل شريكاً لحياتها، وتنتظر تسعة أشهر ولادة تلو الأخرى وهي المنجبة، وهي المرضعة خمس مرات أو أكثر يومياً قبل أن تكون الفاطمة. تلتمس ابتسامة الزوج ورضاه عند عودته مساءً وتنتظر منه حتّى اللذة الجسدية إذ هو البعل الذي «يدخل عليها» بحسب العبارة المكرسة.

نحن على ضفاف المتوسط ومن ألبانيا إلى كورسيكا ومن المغرب إلى بر الأناضول مروراً بعربستان، مساحات شاسعة، لسمعة الفتاة والمرأة فيها من

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٣) «jusqu'au cou»، بحسب العبارة الفرنسية.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٥) «Les Hommes ne savent pas ce que c'est que d'attendre,» dans: André Malraux, *La Condition humaine*, collection folio (Paris: Gallimard, 1997), p. 199.

الأهمية، أنها لو لطخت فليس سوى الدم يغسل العار. وبكارة الصبية أمر يخصّ إخوتها، وبالتحديد أخاها البكر[٦]؛ فإن لم تكن الأنثى عند حسن ظن الذكور ينزل الخزي بعائلتهم. وبالتالي على أفراد المجموعة أن يحافظوا على كرامتهم من خلال الحفاظ على طهارتها وعذريتها. المنزل حيث تقيم النساء له هالة من القدسية نسميها الحرمة، وهي تعني الشرف[٧]؛ فالفتاة تكون سجينة منزل أهلها تراقب دون انقطاع. فإن زوجت تكون أسيرة منزل زوجها. هذا ما سمي بمجتمع أبناء العم الراضخ لقاعدة الزواج الداخلي (Endogamie) أي الزواج التفضيلي بين أبناء الأخوين. وهذا أيضاً مجتمع الحشمة الذي يحجب النساء ويغلق عليهنّ اتقاء للعار ومنعاً للاختلاط وتحاشياً للرزية. وقد تأكدت العلاقة بين هذا النوع من الزواج والإذلال الذي يطاول وضعية المرأة في بلاد حوض المتوسط[٨]؛ فالرجل يمتلك المرأة أي ابنة عمّه، رمزياً كان ذلك أم بالفعل، ويعاملها كسائر ممتلكاته[٩]. والمرأة مثل معظم العبيد كثيراً ما تكون متواطئة مع مغتصبي حقوقها[١٠]. فلا غرو أن يكون الجد وأن تكون الحصافة من صفات الفتاة الشرقية المحترمة. مثل هذا المجتمع يفرض عليها أن تكون «رسمية» كما يقال، قنوعة ومطيعة. قوة الشخصية وروح النكتة واللهو من صفات الذكور. **مذكرات هند** تختصر الموضوع بهذه الكلمات:

«بلغت من العمر أشده وأنا بعيدة عن الزهو والدلال، خجولة، معتزلة»[١١].

على عكس ذلك، إجمالاً ما تكون الفتاة المتفرنجة من الطبقات العليا حرّة بتصرفاتها، تقتبس عادات الغرب ولا تكترث لسمعتها بقدر ما تخاف عليها فتاة الطبقات الوسطى والدنيا. واحدة تجاهر بنمط حياتها والأخرى تختار التستر وتخشى «القال والقيل». الأولى تحظى بالجاه والمال ما يعوض عن الزلات والفضائح، على خلاف فتاة الطبقات الأقل ثراءً حيث السمعة هي الجزء الأهم من «جهاز العروس». جرائم الشرف سمة ملازمة للأحياء المحتشمة، فنادراً ما نلحظ هذه الظاهرة في المجتمعات المترفة.

---

(٦) Germaine Tillion, *Le Harem et les cousins* (Paris: Seuil, 1996), p. 133.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١١) هند رشيد الخازن، **مفكرات هند** (حريصا، لبنان: مطبعة القديس بولس، ١٩٢٤)، ص ١٤.

ثانياً: بيروت العشرينيات، صدام الحضارات و«فرصة الأجنبي»

تلاقي حضارتين في بيروت، لا بل ترحيب من البعض ومقاومة من البعض الآخر. ومجتمعات المدن الساحلية خلافاً لمدن الداخل، تكون بالإجمال أكثر قابلية للنفوذ (Permeable) تستقي، وتستورد وتهضم. حذّرت المنابر الدينية، المسلمة منها والمسيحية من الفحشاء وربطت بينها وبين التفرنج على أشكاله. حتّى في أوساط الذين رحبّوا بالانتداب الفرنسي، شنّت الهجمات على الخلاعة والظواهر الأخرى التي واكبت الغزو الغربي. مواعظ في الكنائس ومقالات على صفحات جريدة **البشير**[١٢] تحذّر من مغبّة الاقتداء الأعمى بعادات الإفرنج. والتحول الذي طال المجتمع دفع بعض المشايخ الذين ضاقوا ذرعاً بقلة الاحتشام إلى القول: «المجرم الأوّل منبع الشر، هو الأب، الأب الذي يشتري لبنته لباس المرشدات، ولباس السباحة المايوه ويقطع لها تذكرة سفر إلى الإسكندرية وفندق بلودان ومحافل لبنان. ويرضى لها أن تتكشف وتتعرّى وتحتك بالشباب في الترام، وتشرب القهوة عند البيّاع في سوق الحرير ويرسلها إلى المدارس...»[١٣].

أدخل الفرنسيون إلى بيروت بعض أجواء باريس من لهو وخفة روح وبريق ومغامرات[١٤]. وصلنا في ما وصل من فرنسا جنودها والضباط. مظفرين في الحرب، تصرفاتهم تصرفات المكلل بالنصر والفاتح الذي يعتبر البلاد غنيمة له[١٥]. سلموا من المجزرة، فكان من طبيعة الأمور أن ينغمسوا في اللذات تعويضاً عن سنوات الحرب. بموازاة ذلك كان اللبنانيون واللبنانيات قد انتهوا من سنين الرعب والجوع وها هي «فرصة الأجنبي.» والفرنسي يختلط بالشعوب التي يستعمر على خلاف البريطاني الذي يأبى الانخراط ويلازم نواديه الخاصة.

زوجة الكولونيل تعشق الكابيتان، فتقوم الجالية الفرنسية وتقعد، وأبناء بيروت يلتهمون الأخبار كمسلسل تلفزيوني[١٦]. تلاقٍ، علاقات، زواج وربما أكثر بين فرنسيين وفرنسيات، بين فرنسيين ولبنانيات[١٧]، بين لبنانيين

---

(١٢) تصدر عن الرهبنة اليسوعية.

(١٣) محمد علي الأتاسي، «نزار قباني ودمشق الأربعينيّات: إشعال الحرائق في الأشجار اليابسة،» **ملحق النهار** (٢٠ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٠)، ص ٤.

(١٤) Kenizé Mourad, *De la part de la princesse morte* (Paris: Robert Laffont, 1987), p. 177.

(١٥) إسكندر رياشي، **الأيام اللبنانية** (بيروت: شركة الطبع والنشر اللبنانية، ١٩٥٧)، ص ٦٣.

(١٦) Nicolas de Bustros, *Je Me souviens* (Beyrouth: Librairie Antoine, 1983), p. 23.

(١٧) رياشي، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

وفرنسيات[١٨]؛ فما كان لبيروت إلا أن ثبتت سمعتها كباريس الشرق مدينة اللهو؛ فكانت العشرينيّات والثلاثينيّات، بالرغم من بعض الانتكاسات، كانت تلك السنوات غرر الأيام لطبقة معينة لم ترفض التعامل مع سلطات الانتداب، بل جاهرت وزايدت بتبني تصرفات الإفرنج.

١ ـ الاقتداء والتشابه

أدعي أنَّ التفرنج والاقتداء بالغرب والتقليد الأعمى للأجنبي بشتى المظاهر حتّى السخيفة والمضحكة منها، أدعي أن كلّ هذا، شكل عوامل أساسية أدت إلى كسر القيود التي تحكمت بالمرأة على مدى الأجيال. أقول هذا علماً إن التفرنج، بنظر الكثير أو البعض، آفة حذرنا منها المثقفون منذ مطلع النهضة. وأعني بالتفرنج ما يقتبس بشكل عفوي أو غير ملحوظ من معاشرة الآخر ما يؤدي إلى الاقتداء به (Imitation) والى التشابه (Mimétisme)؛ فالموضة الغربية بما فيها تزيين الشعر والتبرّج والأزياء وآداب المعاشرة تحمل أكثر «من قشور» «ومن أوراق شجرة التمدن»[١٩]؛ فعلى الرغم من ازدراء بعض المصلحين الاجتماعيين للمظاهر الخارجية، جاء تحذيرهم في محلّه. فلقد تكهّنوا أن الاقتداء بالغربي ولو شكلاً، لا بدّ أن يكون له تأثير أعمق في مدى معين على الذهنية والعقلية. فحتى التقليد السطحي يؤسس بشكل غير ملحوظ ويؤدي إلى التشابه ما «يوقع الأضرار بالصفات الأهلية والفضائل التي يمتازون بها (أي العرب) نظير أمة مخصوصة ممتازة عما سواها»[٢٠]؛ فللمثاقفة (Acculturation) مخاطر. . . يقول توفيق عوّاد عن «وردة» إحدى شخصيات رواية **الرغيف** «انبسطت لها حرية المعاشرة في نيويورك بعد سجن الخفر في وطنها الأوّل (أي جبل لبنان) فاكتسبت مرحاً في مزاجها لا تعرفه القرويات، وجرأة في الحديث ينكرنها، وغروراً كثيراً»[٢١].

لماذا راح بعض الأفراد يقلدون الغرب؟ لماذا لم يقاومهم المجتمع بأسره؟ السبب الأهم إن لم يكن الوحيد، هو أن الغرب برز، في حقبة معينة، مظفراً

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ ـ ٣١٢، و Pierre Benoit, *La Châtelaine du Liban* (Paris: Editions Athéna, 1952), p. 39.

(١٩) بطرس البستاني، **خطاب في الهيئة الاجتماعية والمقابلة بين العوائد العربية والإفرنجية** (الكسليك، لبنان: جامعة الروح القدس، مركز النشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ص ٢٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢١) توفيق يوسف عواد، الرغيف، ط ٢٣ (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٦)، ص ٢٥.

ومتفوقاً في الميادين كافة. والاقتداء بالأوروبيين لم ينطلق إلا مع القرن التاسع عشر عندما تبين بشكل واضح أن الشرق دخل، طوعاً أم مرغماً، عصر الهيمنة الغربية؛ فمن طبيعة الأمور أن يقلد الإنسان من هو أعظم شأناً منه، إن كان ذلك عن خشية وانبهار أو قناعة. والمشابهة وجه من أوجه التكيّف مع البيئة، فيستقي المرء من مصدر الوحي أو الأنموذج سلوكيات ويضع استراتيجية ليحصن نفسه ضمن مشروع البقاء[٢٢]؛ فالمشابهة أو المماهاة «تندرج في سياق نظام هجومي دفاعي معاً تزيده الإنجازات والابتكارات البشرية نمواً واتساعاً»[٢٣].

٢ ـ اللحظات التاريخية و«السور الوهمي»

لنسترجع ماضينا القريب بأربع لقطات متتابعة التسلسل:

أ ـ وصل جمال باشا إلى دمشق في أواخر ١٩١٤، تصحبه حرمه المحجبة.

ب ـ صورة أخرى بتاريخ ٤ تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩١٨ تظهر فاطمة المحمصاني ترفع العلم العربي على شرفة سراي بيروت وهي محتشمة ترتدي الأسود[٢٤].

ج ـ المحطة الثالثة في العشرينيّات: الفرنسيون يدخلون بيروت ولبنان بثقلهم، نساؤهم سافرات، يتنقلن دون حرج في الأماكن العامة ويخالطن الرجال دون عقد.

د ـ رابع صورة: في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٣، تظاهرات في بيروت ضدّ الفرنسيين: مجموعة نساء محجبات من البسطة تلتقي بمجموعة نساء مسيحيات في ساحة البرج، فيسقط الحجاب وتختلط المجموعتان وتندمجان في تظاهرة واحدة[٢٥].

الحجاب والاحتشام عامةً «سور وهمي»[٢٦] يقسم البلد إلى شطرين والقسمة

---

(٢٢) Tanios El-Hage, *Le Mimétisme humain* (Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1982), p. 31.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) فؤاد دباس، **بيروت ذاكرتنا** (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، ١٩٩٤)، ص ٩٥.

(٢٥) محاضرة لغسان تويني في الجامعة الأميركية في بيروت نشرت في: *L'Orient le jour*, 23/1/2001, p. 4.

(٢٦) خالد زيادة، **بوابات المدينة والسور الوهمي** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧).

هذه ليست بالتحديد بين قطاع مسيحي وآخر مسلم[٢٧]؛ فالجبل، أكان درزياً، مسيحياً أم مسلماً، بقي أقرب إلى الحشمة، بينما تسارعت بعض أحياء بيروت إلى التفرنج ليس بالمظهر الخارجي فحسب، بل أيضاً في السلوكيات. وكان حيّ سرسق، أو ما انتسب إليه، رائداً في الاقتداء بالغرب أزياء وعادات وتصرفاً. لم يعش أبناء هذا الحيّ نقلة نوعية، فهم شكلوا منذ قبل الحرب الكونية الأولى مختبراً لإرساء تقاليد وعادات الغرب، وكان وضعهم الاجتماعي والمالي يسمح لهم بذلك، واللغة الفرنسية التي طالما أتقنوها عبّدت لهم الطريق.

يجمع حيّ سرسق بحسب «الصحافي التائه» الذين «اعتادوا العيش الهنيء الجميل والمصروف الباهظ ولعب الميسر، واللهو والفخفخة» إذ هناك تلقّن «دروس الاستهتار والإباحية الغرامية التي كانوا (أي أهل الحيّ) يتقنونها»[٢٨]؛ فمنذ المتصرفية وصوفة الحيّ «حمراء» ومزاجه الطيش والخفة (Frivolité)؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر، كان جان بسترس، أحد أظرف أبنائه، لا يخفي بل يجاهر بكونه العشيق المكرس لزوجة المتصرف يوسف فرنكو باشا[٢٩]. بالطبع لم تكن كلّ بورجوازية بيروت المسيحية على هذا المنوال، إذ تقابل حيّ سرسق «المستهتر اللاهي اللاعب المغامر. . . فئة كبار رجال الأعمال المحترمين الذين يقدسون في الكنيسة يوم الأحد وينامون قبل منتصف الليل»[٣٠]. توصيف حيّ معين بهذا الشكل ينطوي على بعض المبالغة، إلا أنَّ التركيز على النافر في الموضوع لا يعود إلى نية خبيثة ولا إلى حملة متعمدة، بل إلى تجاور مساحة صغيرة متحررة ومنفتحة مع محيط أوسع متشدد ومحافظ؛ فالتماس الجغرافي يظهر الأضداد بشكل ملفت.

٣ ـ التربية واللغات والأنموذج

ولدت مود مطران، في بعلبك وسكنت زقاق البلاط عندما تزوجت جورج فرج الله، إلا أنّها كانت تنتمي إلى حيّ سرسق قلباً وقالباً أو هكذا

(٢٧) وحال دمشق في العشرينيّات أشدّ من حال بيروت. خروج الفتيات سافرات في العاصمة السورية كان يعرضهن لمخاطر على يدّ الرعاع، كما إنَّ المتزمتين كانوا يهاجمون دور السينما لإخراج النساء منها، انظر: الأتاسي، «نزار قباني ودمشق الأربعينيّات: إشعال الحرائق في الأشجار اليابسة،» ص ٤.

(٢٨) رياشي، **الأيام اللبنانية**، ص ٢١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

كانت تدعي[٣١]. آل مطران نموذج البورجوازية المتعهدة الصاعدة التي قامت بهمّتها في أواخر القرن التاسع عشر، فكانت لهذه العائلة مواقع نفوذ وعلاقات في بلاد الشام ومصر واسطنبول وباريس[٣٢]، من أبنائها شاعر القطرين خليل مطران، ومنهم نخلة الذي حصل على لقب باشا من السلطان، وكذلك ندرة مطران واضع كتاب (*La Syrie de Demain*) بالفرنسية[٣٣]. إلا أن الشخصية التي أثرت في مود أيما تأثير هي عمتها فيكتوريا التي أيدت، وهي في الأستانة، انقلاب تركيا الفتاة وكان لها على ما يظهر دور سياسي في التقارب بين فرنسا والدولة العثمانية[٣٤]. وباختصار ولدت مود وترعرعت في أجواء من الثراء المادي والمكانة الاجتماعية (Le Beau Monde)، ما لم يدعها يوماً تشكك بنفسها أو تعيد النظر بخياراتها.

مربية إنكليزية قبل الحرب الكونية[٣٥] ومدرسة البيزنسون (Surs de Besançon) بعدها[٣٦]: تربية على النمط الغربي ما كانت لتمكّن مود من لغة الضاد، ولا سيما أن درس العربي لا يتعدى النصف ساعة أسبوعياً في مدرسة الراهبات المذكورة[٣٧]. مصيرها كان مصير معظم الذين التحقوا بمدارس الإرساليات حيث طبّقت منذ قبل الحرب البرامج الفرنسية مضافاً إليها بعض العربي والتركي[٣٨].

كانت مود تتكلم الفرنسية في حياتها العامة والخاصة مع أبناء عالمها[٣٩]. حاجز لغوي إلى جانب الحاجز الطبقي والطائفي سمح وساعد على قيام تجربة فريدة. فكانت الأحياء الناطقة بالفرنسية أشبه بجزيرة أو غيتو (Ghetto) منعزل عن محيطه. بالمقابل جسّدت هذه الأحياء مشروعاً رائداً ومختبراً لتطعيم الحداثة الغربية في جسم الشرق، انتقلت منه العدوى إلى معظم أعضاء المجتمع وطبقاته

---

(٣١) Fargeallah, *Visages d'une époque*, p. 42.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٥.

(٣٣) Nadra Moutran, *La Syrie de demain*, 3ème éd. (Paris: Librairie Plon, 1916).

(٣٤) Fargeallah, Ibid., p. 15.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣٨) الخازن، مفكرات هند، ص ٢٨، و Vital Cuinet, *Syrie, Liban, Palestine* (Paris: Ernest Lerous, 1896), p. 73.

(٣٩) Bustros, *Je Me souviens*, pp. 23 et 25.

بدرجات متفاوتة. لغة مود المحكية كانت الـ (franbanais)، مزيج من الفرنسي والعربي الدارج، خليط لغوي هجين تستعمله عندما تخاطب من هو دونها مستوى، أي الخدم والسائق و«البستنجي» وكذلك. . . رئيس الوزراء عبد الحميد كرامي[٤٠] والعاهل الأردني الملك عبد الله[٤١] عندما تجتمع بهما.

فتاة كمود تجهل الأدب العربي وأخبار بني قومها. وبالتالي لم تجد في تاريخ المنطقة من أنموذج تقتدي به؛ فبينما كانت الفتاة الشيعية مثلاً تنظر إلى الست زينب كمثل أعلى، كانت الفتاة المتخرجة من المدارس الفرنسية ترى في جان دارك (Jeanne d'Arc) أنموذجاً يقتدى به. ولا عجب في الأمر فالتاريخ الفرنسي التي تمعّنت به أثناء دراستها شكل لها دون سواه نقطة معلم (Point de Repère). أما «تلميذة الراهبات» هذه فستتحرر عند مغادرة المدرسة من القراءات «المهذبة»، وعلى الأرجح ستنكب على مطالعة أخبار مدام دي بومبادور (Mme de Pompadour) عشيقة لويس الخامس عشر، وجوزفين (Joséphine) زوجة نابليون وغيرهنّ من السيّدات اللواتي أتحفن وأغنين تاريخ فرنسا بمغامراتهنّ وظرفهنّ.

ثالثاً: مود فرج الله وجدّتي

جدّتي التي تكبر مود بحوالى عشر سنوات كانت تتكلّم بعض الفرنسية إلا أن عالمها الأدبي اقتصر نوعاً ما على جاهلية العرب. فكانت تردد شعر «السموأل والمهلهل والغطاريف الأوائل»[٤٢]. ومن الكتب التي كنت أجد في مكتبتها رواية **فتاة غسان**[٤٣] وسيرتي سيف بن ذي يزن وعنترة. وإذا أرادت أن تنهمر دموعها كانت تقرأ من الأدب الفرنسي **بول وفرجيني** تعريب مصطفى لطفي المنفلوطي[٤٤]. إلا أن البيئة التي كانت تعيش فيها في القرية أقرب إلى مجتمع الثأر وعالم «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» وشريعة «لن ننام على ضيم». وما الاستمتاع بالأدب الجاهلي سوى تعبير عن هذه الأخلاق القبلية السائدة في جو معين.

---

(٤٠) Fargeallah, *Visages d'une époque*, p. 114s.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٤٢) نزار قباني، **قصيدة بلقيس** (بيروت: منشورات نزار قباني، ١٩٨١).

(٤٣) جرجي زيدان، **فتاة غسان** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٠٨ ـ ١٩٠٩).

(٤٤) مصطفى لطفي المنفلوطي، **الفضيلة أو بول وفرجيني** لـ برناردين دي سان بيير (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٧)، و Bernardin de Saint-Pierre, *Oeuvres choisies de Bernardin de Saint-Pierre*, illustrées de la vignettes sur bois par Emile Bayard (Paris: Hachette, 1787).

بالمقابل ماذا عن مكتبة مود؟ تلك توسعت لتضم الأدب الروائي الفرنسي الذي عرف عهده الذهبي في القرن التاسع عشر. قراءة سطحية لمجموعة بلزاك (Balzac) تترك الانطباع أنّه دوّن على ثلاثة محاور: السلطة والمرأة والمال؛ فلو كتب لي أن أتعدى العشرينيّات موضوع هذا اللقاء، لدخلت مود، دون استئذان، «الكوميديا الإنسانية» (La Comédie Humaine)، أي موسوعة بلزاك الشهيرة؛ فشخصية مود والأحداث التي رافقت حياتها كفيلة بأن تجعل منها بطلة رواية تدور رحاها في باريس القرن التاسع عشر. ما كانت مود تعطي لحياتها هذا الصخب لو لم تتأثر بالجو القصصي والخيال الروائي (Romanesque) وبعالم ما بين الحقيقة والوهم؛ فالروائيون الفرنسيون مثل ستندال وفلوبير، أمّنوا ما تتطلبه السيدة المترفة والبورجوازية عموماً من أخبار الانفلات والتملّص من الواجبات. في رواية **الأحمر والأسود**[45] يعشق جوليان سورال زوجة الرجل الذي يستضيفه، أما مدام بوفاري[46]، وخصوصاً مدام بوفاري، فهي تقيم علاقات خارج قيود الزواج المقدسة. جو رومانسي يكشف لنا خروج الأنثى على القواعد الضابطة، فتكسر الأغلال وتستمتع بالحرية وتتصرف. لا شكّ أن هذه الأدبيات، في ما أبرزت من شخصيات نجومية، أثرت في الأذهان. وبالطبع لم تدعم فكرة التزهد والانكفاء على النفس والانضواء تحت لواء العشيرة والتحصّن بالتقاليد. لا. . ولا كانت أخبار مدام دي بومبدور وجوزفين، مما ذكرنا سابقاً، تبشر بالترهب والعفة.

خلفيتان ثقافيتان مختلفتان، فمطالعات مختلفة، فنماذج متعارضة. وكما إنّ المدينة تنظر إلى الريف على أنّه متأخر وفلاح، فالريف يرى في المدينة بؤرة فساد عن غير وجه حقّ؛ فالاحتشام في المدن كثيراً ما يكون أشد صرامة من الريف، ونموذج المرأة «المزنترة» في المدينة لا يمكن تعميمه على كافة الأحياء ومنها ذلك السور الوهمي في بيروت بين محتشم وغير محتشم.

١ ـ مود «على الموضة» أو «كلّ شي فرنجي صار برنجي»[47]

أدخلت العشرينيّات سرعة جديدة في الفضاء الاجتماعي والموضة إحدى

---

(٤٥) Stendhal, *Le Rouge et le noir: Chronique du XIXème siècle*, introduction par Henri Maritneau (Paris: Garnier freres, 1830).

(٤٦) Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, Signet Classic (New York: New American Libary, 1964).

(٤٧) برنجي: كلمة تركية تعني باب أول أي «First Class».

ظواهرها؛ فهي خاطفة وعابرة. تكون السيدة أنيقة بقدر ما تواكب تحولاتها وبقدر ما تبدل ثيابها، أي بقدر ما تتنكر لما كانت ترتدي بالأمس. عامل التغيير وعامل السرعة (Célérité) من ميزات الحداثة الغربية. بينما التمسك بالزي التقليدي أو ببعض مقوماته كالحجاب (أو الطربوش للرجال)، يشير إلى التزام معنوي ويشكل نوعاً من المقاومة للتيار الجارف ولحركة التغيير. في مقابل الركون إلى الأصالة والثبات فيها، يكون التسرع في تقليد الزي الغربي له أيضاً مدلوله السياسي، فهو عنوان انتماء وخيار جليّ لحركة الحداثة وتقلباتها.؛ فلا عجب إن كانت محلات الثياب تدعى محلات «نوفوتي» (Nouveautés).

بيروت مدينة الأناقة في العشرينيّات وسيداتها على «آخر طرز»[٤٨]، هذه شهادة الضباط الفرنسيين[٤٩]. الثياب التقليدية تتراجع أمام الأزياء القادمة من باريس عاصمة الذوق والرفاهية؛ فازدهرت محلات الـ (Haute Couture) التي راحت تقلد دون تردد آخر ابتكارات العاصمة الفرنسية. مذكّرات مود مستفيضة حول هذا الموضوع؛ فمنذ نعومة أظافرها وثيابها تفصل في باريس[٥٠]. ومن زمن المراهقة[٥١] حتى سنّ الزواج[٥٢] وما بعده والأناقة همها الشاغل[٥٣]. كانت اللبنانية تتشاوف وتسخر من الفرنسية القادمة إلى الشرق إن لم تكن على المستوى المطلوب[٥٤].

وكان التنافس دائراً بين السيدات. تفيدنا مود أنهن كنّ يغيرن ثيابهنّ يومياً أي في كلّ مساء وذلك لحضور الحفلات الليلية[٥٥]. وللأزياء النسائية الليلية وظيفة مختلفة عن ثياب النهار والديكولتيه (Décolleté) سيد الموقف. يقول الفارياق أثر زيارته كمبريدج في أواسط القرن التاسع عشر: «ومن عادتهم في الولائم أن تقعد النساء على المائدة مكشوفات الأذرع والصدور بحيث يمكن للناظر أن يرى المفاهر واللبان والبادلة والبهو. . . وإذا تطالل واشرأب وكان

(٤٨) Bustros, *Je Me souviens*, p. 48.

(٤٩) Benoit, *La Châtelaine du Liban*, pp. 38 et 70-71.

(٥٠) Fargeallah, *Visages d'une époque*, p. 16.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٦.

حسن الاهطاع رأى اللعوة أيضاً أي آية الحلم»[٥٦]؛ فثياب الليل تحديداً «تبرز مواقع من الجسد تثير الشهوة بشكل عفوي» وكأن هذه الأزياء خلقت للتركيز «على مزيد من الإغراء»[٥٧]. عالم التفرنج هو عالم الاختلاط (Mixité) بين ذكور وإناث. عندما يأتي المساء تظهر المرأة محاسنها: كتفيها، ظهرها وصدرها، وللرجال أن يشبعوا أنظارهم دون المزيد[٥٨] إذ كلّ واحد منهم يصطحب زوجته. وباختصار، ففي الليل تتنكر المرأة فتصبح امرأة من أجل لذة الذكور، وموضوع مفاخرة لزوجها الذي يعتزّ بالاهتمام الذي تثيره، فهي جزء من ممتلكاته وهو صاحبها[٥٩]. فالمرأة المنعتقة تختار ثياباً فضّاحة وجريئة من قبيل الاستفزاز والخروج عن المألوف ما يجعل منها غرضاً جنسياً (Objet Sexuel)[٦٠].

تنتقد سيمون دي بوفوار من وجهة نظرها الوجودية، تغريب المرأة على شكل يجعل منها سلعة وأداة للمتعة[٦١]، فالانغماس في اللذات وإقامة العلاقات المحظورة واستباحة المحرّم، كلّ ذلك لا يشكل بنظرها سوى عملية إلهاء وتمويه تساعد المرأة على تحمل قيودها[٦٢]. الملاحظات هذه في محلّها عندما نتكلم عن المجتمع الغربي. أما في مجتمع الاحتشام فإن تقليد الغربيات بالأزياء والتصرف أي التشابه والمماهاة خطوة أولى على طريق التحرّر والاستقلالية الذاتية؛ فانتصار عظيم حققته المرأة التي أظهرت محاسنها للملأ، وربما كانت تلك الخطوة الأولى لاستعادة الأنثى حقها وسلطانها على جسدها[٦٣]؛ فالغواية والإثارة الجنسية أمّنت هامش حرية للنساء، ما زعزع أسس قاعدة أبناء العم؛ فضربت في الصميم سلطة المجتمع الأبوي وصورة الأخ المشرف على الفضيلة، أي رموز عالم الاحتشام والمؤتمنين عليه. وقد تمّ ذلك إجمالاً من دون قطيعة أو صدام، فالتفرنج تسلل بشكل غير ملحوظ إلى

---

(٥٦) أحمد فارس الشدياق، **كتاب الساق على الساق في ما هو الفارياق، أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ص ٥٥.

(٥٧) El-Hage, *Le Mimétisme humain*, p. 31.

(٥٨) Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* (Paris: Gallimard, 1949), tome II, p. 210

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢١٩ و٢٣١.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٦٣) انظر: منى فياض، **فخ الجسد: تجليات، نزوات وأسرار** (بيروت: رياض الريس، ٢٠٠٠).

الأجواء اللبنانية فنال من المظهر الخارجي، كما أثر جذرياً على البنيات الذهنية.

٢ ـ المداعبة والرقص والتحرّش

نحن في سنة ١٩٢٤. هناك جوقة من الشباب يحومون حول مود ولها من العمر خمسة عشر سنة، منهم السادة ثابت وسرسق وصبّاغ. إنّما هنري فرعون كان أكثر حظاً من غيره. فأمسك بيدها مرة وقبّلها، أي اليد. «هكذا كانت المداعبة (Flirt) في ذلك الزمان» تقول مود[٦٤].

التقبيل مهما كان عفيفاً يثير حفيظة المحتشمين. يقول بطرس البستاني محذراً «وتقبيل الرجال عندهم (أي الإفرنج) للنساء عند السلام نلحقه بأبواب الخلاعة»[٦٥]. إنما مود لم تكن مدمنة على قراءة المرشدين الاجتماعيين، بل تابعت حياتها بالشكل العادي الذي رسمه لها مجتمعها؛ فما اعتقدت يوماً أنّها تخرق العادات أو أنّها تعلن ثورة على التقاليد لأن عالمها كان ينعم بمناخ متسامح (Climat Permissive). إنما هذه الأجواء كانت تثير حفيظة المجتمع الأوسع وتشكل فضيحة لدى المحافظين (Transgression) وتمثل خروجاً عن الثابت والبديهي.

شاركت وهي في السادسة عشرة من العمر في حفلة راقصة حتّى الخامسة صباحاً ما أثار غضب والدتها[٦٦]. وكان الشارلستون آخر «صرعة» فنالت التهاني على رشاقتها[٦٧]. وكأني بالشاعر أمين آل ناصر الدين يكتب لها تلك الأبيات معاتباً:

ظهرت في المرقص الفضّاح خالعة   عنك الوقار مميلاً عطفك الطرب
راقتك أزياء باريس بمظهرها   كما يروق صغيراً منظر عجب

. . . .

سليلة العرب خلّي اللهو واجتنبي   شرّ التفرنج إنّ الشرّ يجتنب[٦٨]

---

(٦٤) Fargeallah, *Visages d'une époque*, p. 36.

(٦٥) البستاني، **خطاب في الهيئة الاجتماعية والمقابلة بين العوائد العربية والإفرنجية**، ص ٢٠.

(٦٦) Fargeallah, Ibid., p. 37.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٦٨) أمين آل ناصر الدين، **صدى الخاطر** (عبيه، لبنان: مطبعة الصفاء، ١٩١٣)، «قصيدة العربية المتفرنجة»، ص ٧٠ ـ ٧٢.

وكلام الشاعر كان قد عبر عنه منذ أواسط القرن التاسع عشر بطرس البستاني الذي استهجن «مراسح الرقص التي أعمالها وحركاتها كافية لأن تخنق عربياً مهما كان متفرنجاً»[69].

تزوجت مود عن حبّ، إلا أن زوجها كان من رواد صالات المقامرة، بينما كانت هي على حلبة الرقص حتّى الرابعة والخامسة صباحاً[70]. كلّ يعيش على هواه. بزوغ للفرد واستفحال للاستقلالية الذاتية تحت شعار «دعني أعِش» أي دعني أستغل الحياة. عالم والله مختلف عن مجتمع الاحتشام.

في قطار الـ أوريان إكسبريس (Orient-Express) الذي ينقلها إلى باريس سنة ١٩٢٩ تعرضت إلى بعض التحرش (Harassment) من قبل أحد الأصدقاء؛ فكانت ضحية مطاردة بين المضحك والمبكي. بقيت منيعة إنما لم تبلغ زوجها بالأمر خشية وقوع شجار (Altercation) بين زوجها والصديق[71]. لنتصور الحادثة في الريف اللبناني في معقل أبناء العم: لشهرت السيوف ولسفك الدم ريثما يسلم «الشرف الرفيع من الأذى»[72]. هنا لا بدّ من ذكر أحداث رواية جميلة في ظلال الأرز[73]، التي تخبرنا قصة فتاة ريفية يقتلها أهلها لأنها اقترنت بشاب من غير دينها، فتذبح قرباناً وشهادة للقيم وعبرة لمن اعتبر.

٣ ـ مفردات الجماع

إن المرأة التي تلبس الزي الغربي، لا بدّ أن تخلعه في آخر المطاف أو في آخر النهار أمام خليلها. وكما للأزياء قواعد كذلك للعشق؛ فلا بدّ أن تفرض الثياب الداخلية المستوردة[74] على المرأة أسلوباً ومفردات تتناسب مع التفرنج. وللمجامعة درجات مختلفة في الخطاب منها ما هو فظّ وسوقي، ومنها ما هو مهذب ومستتر

---

(٦٩) البستاني، خطاب في الهيئة الاجتماعية والمقابلة بين العوائد العربية والإفرنجية، ص ٢٠.

(٧٠) Fargeallah, *Visages d'une époque*, p. 45.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٧٢) الكلام للمتنبي.

(٧٣) Henri Bordeaux, *Yamilé sous les Cèdres* (Paris: Plon, 1971).

وقد صدرت الطبعة الأولى في سنة ١٩٢٣.

(٧٤) Maha Kayal, «Le Système socio-vestimentaire à Tripoli entre 1885-1985,» (Thèse de doctorat, Université de Neuchâtel, 1990), pp. 50 et 135.

ورقيق. المتفرنجة ستتكلم على الأرجح الفرنسية وتقول كلاماً كالتالي:

(Baise m'encore, rebaise moi et baise)
(Donne m'en un de tes plus savoureux)
(Donne m'en un de tes plus amoureux)[٧٥]

أما الشرقية فربما تقول السجع الذي نقتفي أثره في **ألف ليلة وليلة** وهذه عيّنة: «البغل الجسور الذي يرعى حبك الجسور ويعلق بالسمسم المقشور ويبيت في خان أبي منصور»[٧٦].

نحن هنا في جوهر الحميمي؛ فكم من علاقة غرامية فشلت بالرغم من الجاذبية المشتركة والميول المتبادلة لأن الطرفين ما كانا على الموجة اللغوية والمفرداتية نفسها؛ فلنعترف بأن التفرنج تغلغل إلى صميم الباطن من خلال الروايات الأجنبية وأفلام السينما، فتسلل حتّى ساعة الصفر، أي حتّى لحظة النشوة. وكان انقسام بين من يعشق حسب الموروث ومن راح يحبّ على «الإفرنجي»، إذ ثمة مسافة بين نموذج مدام بوفاري ونموذج شهرزاد[٧٧].

٤ ـ الأقليّات الناشطة

إن أجواء تحرر الأنثى من قبضة الذكور التي مثلتها بعض الأحياء راحت تتوسع كبقعة زيت مستفيدة من جو العشرينيّات، ومن زعزعة العالم التقليدي الذي أحدثته سلطات الانتداب بدخولها الشرق محدثة الصدمة، وللاستعمار جوانب إيجابية.

لماذا كتب على طبقة معينة في حيّ معين أن تخرج النساء على القاعدة المتبعة منذ آلاف السنين في عالم المتوسط؟ ذلك لأن تلك السيدات انتمين إلى الطبقات العليا من المجتمع. لاحظ ليفي ـ ستروس الذي درس القبائل البدائية في

---

(٧٥) Louise Labé, *Les Plus belles pages de la poésie française* (Paris: Reader's Digest ed., 1982), p. 129.

(٧٦) **كتاب ألف ليلة وليلة من أصوله العربية الأولى**، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، الطبعة الشعبية، ٣ ج (ليدن: بريل، ١٩٨٤)، ج ١، ص ٣٩.

(٧٧) انظر في هذا الخصوص: رشيد الضعيف، **تصطفل ميريل ستريب** (بيروت: رياض الريس، ٢٠٠١)، ص ١٨. لقد كرّس هذا الكاتب مقطعاً حول مفردات الجماع والترجمات المحتملة للعبارة الفرنسية «Remplis-moi» ومنها «املأني وهو الأمر من ملأ يملأ» بالفصحى. أمّا بالعامية فيقال «مليني» و«تليني» و«عبّيني» و«حشيني» و«عوّمني» إلى ما أشبه ذلك «حسب مستوى المتكلم الثقافي والاجتماعي وحسب المنطقة التي هو منها».

الأمازون، أن السيدة الأرستقراطية هناك لها من السلطة والاستقلال، أي حرية التصرف ما يميزها عن سائر النساء الأخريات. كما إنّه من المألوف أن تتباهى هذه السيدة وتتمظهر (Ostentation) أمام الغريب، وأن تطالب بإعجاب وتقدير العامة[٧٨]؛ فما التصرفات المتشاوفة لبعض سيدات بيروت إلا تثبيتاً لهذه الملاحظات التي وصل إليها عالم الأجناس البشرية (Ethnologue).

يمثل أبناء حيّ سرسق ومن لفّ لفّهم ما يمكن أن نسميه أقلية ناشطة (Minorité Active). تصور أعضاء هذه الأقلية لنفسهم كما تصورهم للغير يملي عليهم سلوكاً معيناً. من ميزات هذا السلوك أنّه متماسك منسق مترابط ومكرر يأبى المساومة[٧٩]. فيحصل صدام مع الأكثرية، فمقاومة فتفاعل، وتكون تأثيرات على الرأي العام. فتتفشى آراء الأقلية كالوباء. وبينما تجاهر الأقلية بقناعاتها وتعتمد أسلوب التحدي تحاول الأكثرية استيعاب طروحاتها بشكل غير مباشر[٨٠]. فتعمّ الأفكار المستوعبة أرجاء المجتمع. لم يكفّ أبناء حيّ سرسق العتيد عن متابعة أسلوب الحياة الذي وصفناه آنفاً، لا بل صارت الطبقات الأخرى تقلدهم، والحرية الجنسية التي عرفتها العاصمة بيروت في أواخر الستينيّات وفي السبعينيّات لم تكن طريقها معبّدة من قبل الحركات القومية (المحتشمة دائماً) لا. . ولا اليسارية، بل من ذاك الأنموذج الفاضح والصارخ الذي مثّلته طبقة ميسورة وغير مبالية من الناحية الشكلية.

رابعاً: الطبع والتطبع: هل نفقد هويتنا إن تفرنجنا؟

منذ النهضة، أي مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والشرق يواجه المأزق نفسه. كيف نلحق بالغرب دون فقدان الذات؟ هل ننتظر ونتداول أم نسرع؟ هذه الأسئلة ما زالت تطرح من أيام بطرس البستاني حتى يومنا هذا، وقد عبّر عنها مؤخراً بهذا الكلام: «كيف ننفذ إلى العصر؟ وكيف نحمي أنفسنا؟ ماذا نأخذ من العصر؟ وماذا نرفض؟»[٨١].

---

(٧٨) Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (Paris: Plon, 1955), p. 200.

(٧٩) Serge Moscovici, *Psychologie des minorités actives* (Paris: Presses Universitaires de France, 1979).

(٨٠) Serge Moscovici, «Entretiens avec le Monde: La Société,» *Le Monde* (Paris) (1985), pp. 68-69.

(٨١) زكي الميلاد، محنة المثقف الديني مع العصر (بيروت: دار الجديد، ٢٠٠٠)، ص ١٢٥.

يقول ألبرت حوراني واصفاً الذي يتطبّع بعادات الغرب: «أن يكون الإنسان مشرقياً (Levantine) هو أن يعيش في عالمين أو أكثر في آن واحد، دون الانتماء إلى أي منهما... هو أن يفقد قيمه الذاتية فتضيع قدرته على الخلق وبالتالي فلا يقوى إلا على التقليد»[(٨٢)] بمعنى آخر هذا الانتماء المزدوج أو المتعدد، يشكّل انفصاماً في الشخصية وفقداناً للهوية ما يؤدي بها إلى «الضياع والتشاوف والوقاحة واليأس»[(٨٣)]. لا يوافق كمال صليبي على رأي حوراني، بل يثبت في دراسته عن أسعد خياط أن المشرقي رجل يعرف أين هو، متسامح، لا يواجه الثقافات الأخرى بل يستوعب ما تيسر له[(٨٤)]. فهو من حيث لا يدري، رائد من روّاد العولمة. لم تحد مود عن هذا النموذج: تصرفت في باريس كأنها في دارتها كما كانت تجالس أسمهان في القاهرة وتنصت لها وترقص الدبكة في بعلبك دون أن تتساءل إلى أي مدى هي أصيلة أو إلى أي حدّ تنازلت عن هويتها؟ لم يكتب، أو بالأحرى لم يتسنَ للسواد الأعظم من أبناء الشرق، أن يواجهوا التفرنج بالشكل الذي رحّب به أبناء حيّ سرسق وغيرهم لأسباب لا داعي للتوسع فيها منها الثقافي والديني والطبقي؛ فقد تملكهم الحذر وكبّلتهم الخشية إزاء النموذج الناجح الذي مثّله «المشرقي»؛ فراج السؤال المستنكر «فرنجي أم ابن عرب؟» وردّدته الشفاه وكأنها تعني «إنس أم جن؟». هذا التعارض الثنائي (Opposition Binaire) كان سمة العشرينيّات واستمر في ما بعد متخذاً أشكالاً مختلفة بحسب مقتضيات الحال بين من يرحّب بالحداثة الغربية ومن يسجّل تحفظات عليها.

فلقد غاب عن ذهن المدافعين عن الأصالة والخصوصية أن التشابه هو مشروع بقاء واستمرارية، كما إنَّ اختلاط الأجناس ثقافياً (Métissage Culturel) يحمل بذور مدنية متجددة، وتطعيم الغرس يفتح باب المغامرة. فالمرء يتحرر عندما يختلط بالغير، والحداثة مجازفة وركوب مخاطر (Aléa)، والدنيا لمن غامر وغلب.

(٨٢) Albert Hourani, in: Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, with the collaboration of Lucille W. Pevsner; Introduction by David Riesman (Glencoe, IL: Free Press, 1963), p. 205.

(٨٣) المصدر نفسه.

(٨٤) Kamal S. Salibi, «The Two Worlds of Assaad Y. Kayat,» in: Benjamin Braude and Bernard Lewis, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 vols. (New York: Holmes and Meier, 1982), vol. 2, pp. 135-138.

خاتمة

أختتم بـ «لا» كما ابتدأت بـ «لا».

لا . . لم تتحرر المرأة اللبنانية بفضل اعتماد القوانين الفرنسية أيام الانتداب. لا بل إن النصوص المجحفة بحقها هي من مخلفات الأنظمة الفرنسية؛ فالقوانين الفرنسية «العلمانية» التي تبنينا، شارك في وضعها (Portalis) من جنوب فرنسا وأشرف عليها نابوليون من مواليد كورسيكا. رجلان من حوض المتوسط من معقل أبناء العم، فلا عجب بالتالي إن اعتبر الـ (Code Civil) المرأة وخصوصاً المتزوجة شبه قاصرة[٨٥]. لا، ليست عملية تقليد القوانين الوضعية الفرنسية هي التي أعتقت المرأة بل تقليد من نوع آخر. هو التفرنج مع ما يحمل من تملّق وتزلّف للغربي.

ما بين الحربين الكونيتين تحررت النساء بفضل مدام بوفاري (Madame Bovary) وكوكو شانيل (Coco Chanel) وغريتا غاربو (Greta Garbo) وكلّنا في الهمّ غرب.

(٨٥) Michèle Sarde, *Regard sur les Françaises* (Paris: Stock, 1983), p. 43.

الفصل السابع

إفلين تويني بسترس: لبنان على مفترق

نهى بيومي(*)

مقدمة

تفيدنا العودة إلى كتابات النساء في مرحلة العشرينيّات من القرن العشرين، علماً بالإطار المعرفي لتلك المرحلة المهمة الذي يحدد مرجعيّة الكتاب/الكاتبات وكتاباتهم/كتابتهن، والأنساق المعرفية ونماذجها التي وسمت تلك المرحلة. على أن استعادة ملامح هذه اللوحة التي تشكلت لا تتمّ إلا حين ندرج كتابات النساء في السياق العام، الثقافي والسياسي والاجتماعي، كي تبدو الصورة ناطقة بألوان جنسيها. رافضين بذلك الادعاء أن كتاباتهن كانت عنهن ولهن، وهذا هو مصير من يدرسهن.

يظهر قصور الدراسات التاريخية حول مرحلة العشرينيّات في إدراج كتابات النساء المتنوعة كمصدر للمعرفة، وكذلك ابتعادها عن النصوص الأدبية عموماً وعدم الإقرار بأنها تشكل مصدراً مهمّاً للتأريخ، مع أن هذه النصوص صادرة عن إدراك خاص لتلك المرحلة، ولأنظمتها المعرفية، وعن طريقة خاصة أيضاً في تمثلها. غير أن هذه الدراسات ضيقت مضامين مواضيعها وبؤرة تركيزها مستبعدة النصوص الأدبية من حساباتها. بينما لم يكن هذا هو حال الكتابة التاريخية قديماً،

(*) أستاذة الأدب الفرنسي الحديث في الجامعة اللبنانية.

على ما يفيدنا طريف الخالدي في كتابه **فكرة التاريخ عند العرب** إذ يقول:

خلال القرن الثالث/التاسع، بدأت الكتابة التاريخية تستجيب لتأثير الأدب المتزايد وراحت في استجابتها تلك تعدّل مضمونها وشكلها ومنظورها؛ فقد نقل التغير التدريجي في المناخ التاريخ إلى بيئة جديدة و«دنيوية» أكثر. وفي هذه البيئة لم يعد أسلوب الحديث وآفاقه يعتبران مطيتين ملائمتين لتاريخ بات يطلب منه يومها أن يكون براغماتياً أكثر وأشد تحسّساً لتحديات الثقافات الأخرى. وكان الأدب الأداة الرئيسيّة لهذا التحوّل[1].

إن الناظر إلى الدراسات التاريخية في القرن العشرين، يتحقق من النقص في المصادر لمعرفة التاريخ المعيوش، أي التاريخ الثقافي/الاجتماعي الذي يبتعد عنه التاريخ الرسمي. لذلك فإن العودة إلى السرديات الأدبية ضرورة ذات أهمية لتبين الاتجاهات الفكرية، وكيفية عيشها للقضايا الملحة المطروحة في مرحلة من المراحل. ذلك أن هذه السرديات حرة وطليقة تهدف إلى التعبير الحر عن الأفكار وتجارب عيشها، وعن الانتماءات الفردية والجماعية، والمعرفة عبرها تتيح التماس معارف متنوعة خارج التنميطات البحثية، كما تتيح الكشف عن التجارب الحية.

وهو ما يمكن قوله عن النصوص التي كتبت باللغة الفرنسية، ولا سيما نصوص الكاتبات التي أهملت ليس في الأبحاث التاريخية عن الربع الأوّل من القرن العشرين فحسب، بل أيضاً في الدراسات عن الحركة النسائية، وسير الرائدات، ودور النساء الإعلامي[2]، كذلك لم تدرج نصوصهن في المناهج المدرسية أو الجامعية. وهذا ما تنبهنا إليه (أنا وزميلتي الدكتورة نازك سابا يارد)، حين أصدرنا ببيليوغرافيا **الكاتبات اللبنانيات، ١٨٥٠ ـ ١٩٥٠**، إذ أدرجنا في هذا الكتاب مؤلّفات الكاتبات باللغتين الفرنسية والإنكليزية، إضافة إلى العربية[3]. ولا يسعنا أن نغضي عن هذه المعطيات التي تنم عن مواقف أيديولوجية، تشير إلى أن الكتابة بالفرنسية في تلك الفترة، كانت تحمل مدلولات

---

(١) ريف الخالدي، **فكرة التاريخ عند العرب من الكتاب إلى المقدمة** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ١١٩.

(٢) على سبيل المثال لا الحصر، انظر: جورج كلاس، **الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة، ١٨٤٩ ـ ١٩٢٨** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦)، وهو في الأصل أطروحة دكتوراه جدية إلا أن الكاتب لم يدرس أو يستشهد بكتابات باللغة الفرنسية.

(٣) نازك سابا يارد ونهى بيومي، **الكاتبات اللبنانيات: ببيليوغرافيا، ١٨٥٠ ـ ١٩٥٠** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٠).

اقتصادية (أغنياء) وثقافية (الانحياز إلى فرنسا) واجتماعية (التمايز في العادات والتقاليد وتبني بعض الأنماط الغربية في العيش) وسياسية (الابتعاد عن الانتماء القومي العربي). وتعمّم هذا الموقف وامتد، فلم تترجم كتاباتهن حتى اليوم. هذا ما ورثته ذاكرتي من مواقف ضمنية، وهذا ما سأحاول نقده في دراستي، عن طريق دخولي في تماس مباشر مع التاريخ الذي أقصى النساء، والكاتبات، وأيضاً الكاتبات باللغة الفرنسية. علني «أتحرر من أوهامي المعرفية، بذلك تصير قراءتي أكثر قرباً من خلق بيئة فكرية جديدة، تساهم في حضور فاعل للأنوثة في الكتابة، فتترك مجالاً للمختلف وللآخر»[٤].

لهذه الأسباب جميعها، عدنا إلى كتابات إفلين تويني بسترس، التي تسمح فهم مسائل تاريخية لها أبعاد ثقافية واجتماعية وسياسية معتبرين «أن الكتابة التاريخية لم تزل تتأثر، في كافة الثقافات والعصور، تأثراً ملحوظاً بمناخات العقائد والأفكار المحيطة»[٥]. كذلك فإنها تسمح بمعرفة كيفيات عيشها من قبل وسط معين هو البورجوازية المسيحية الناشئة في حيّ سرسق الشهير في بيروت، تزود أبناؤه بالثقافة الفرنسية، لغة وأفكاراً ومناهج. وواكبوا امتداد النفوذ الأوروبي في العالم العربي وتراجع السلطنة العثمانية. خاصة وأن الربع الأوّل من القرن العشرين، شكل منعطفاً سياسياً مهمّاً في لبنان بعد الحرب العالمية الأولى، وتفكك الإمبراطورية العثمانية، وتقسيم المنطقة التي كانت تسمى بالهلال الخصيب[٦]،

---

(٤) انظر: نهى بيومي، «المكبوت في الزمن المكتوب،» في: زمن النساء والذاكرة البديلة، تحرير هدى الصدة، سمية رمضان وأميمة أبو بكر (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨)، ص ٢٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(٦) يقول أنطوان المقدسي: «تتوالى في لبنان ومنطقة الهلال الخصيب عملية التصدي للعثمانيين على مرحلتين: **الأولى**، (النصف الثاني من القرن التاسع عشر) مقارعة عملية التتريك، **المرحلة الثانية**، (الربع الأوّل من القرن العشرين) الثورة على السيطرة التركية أكانت عثمانية (السلطنة) أم تركية عثمانية خالصة (تركيا الفتاة ومن ثمّ جمهورية أتاتورك). المرحلة الأولى كانت ثقافية هدفها إحياء اللغة العربية نهض بها آل البستاني (المعلم بطرس وخلفاؤه) وآل اليازجي (ناصيف وإبراهيم ومن سار على دربهما) وقد أدّت إلى نتيجتين مهمتين: **الأولى**، بدايات أدب عربي بمستوى القرن العشرين. **الثانية**، بداية صوغ مفهوم العروبة فالوحدة العربية. كان قد صار بادياً للعيان منذ أوائل القرن العشرين أن عمر السلطنة العثمانية لن يطول. إلا أن الأطراف التي تستعد للاستيلاء على تركتها كانت على خلاف جذري في ما بينها، وهي ثلاثة: الأولى، حلفاء الحرب العالمية الأولى، أي بريطانيا وفرنسا اللذان وقّعا معاهدة سايكس - بيكو عام ١٩١٦ بتقسيم المنطقة في ما بينهما، ولكن بريطانيا كانت تعهدت في العام ذاته للشريف حسين بإمبراطورية عربية إذا أشعل الثورة ضدّ العثمانيين كما وعدت اليهود بمقر في فلسطين (وعد بلفور ١٩١٧). الطرف الثاني، العرب الذين شرعوا منذ أوائل القرن العشرين بتشكيل أحزاب ومليشيات تجمعت مع بداية الحرب حول الشريف حسين وبدءوا بزحف نحو هدفه الأوّل دمشق بقيادة الملك فيصل بن الحسين. الطرف الثالث، هم الأتراك الذين تجمعوا بادئ ذي بدء في (تركيا الفتاة) وهذه عزلت السلطان عبد الحميد وأحلت محلّه =

ووقوع لبنان تحت الانتداب الفرنسي ومطالبته باستقلاله وصدور الدستور اللبناني في ٢٣ أيار/مايو سنة ١٩٢٦[٧]. ثمّ إجراء تعديلات دستورية عليه وتعليقه حتّى الحرب العالمية الثانية[٨].

المؤرخون هم المعرّفون عن الذاكرة الرسمية والذين يضبطون الأرشيفات العامة، وهم غير مهتمين بحيوات النساء، ونظرتهم إلى ذواتهم، والى المجتمع، وإلى السياسات العامة[٩]. فالرجال يكتبون عن تاريخ الرجال الذي يقدّم على أنه التاريخ العام والرسمي والعلمي، وهو يخص الجميع، إذ حتّى إن تناولوا أحوال النساء في دراساتهم، فأنّهم لا يعودون إلى كتابات النساء، إلا في ما ندر، وحين يكون هدف هذه الدراسات تأريخ الحركة النسوية فقط[١٠].

من هنا برزت الحاجة إلى إعادة قراءة تلك المرحلة عبر كتابات النساء ومن منظورهن، علّنا نتوصل، في الوقت نفسه، إلى إعادة تركيب صور النساء في الإطار العام، وتبيان قراءتهن لتلك المرحلة المهمة. بل أكثر من ذلك: لا يمكننا دراسة تلك المرحلة التاريخية وسياساتها دون دراسة كتابات النساء وموضوع المرأة، فإن تغافلنا عنها نكون قد ميزنا بين فضائين خاص/عام، وبين تجربتين: الرجال/النساء، فنضيع على أنفسنا فرصة التعرف إلى كيفية بناء السياسة للجنوسة، وكيفية بناء الجنوسة للسياسة؛ فهل يمكننا تصويب النظر إلى كتابات النساء كملحق للتاريخ من دون إعادة كتابة التاريخ[١١]؟

= دستوراً لمجمل الإمبراطورية العثمانية. ثمّ تجمعوا حول مصطفى أتاتورك الذي آثر التخلي عن الإمبراطورية عام ١٩٢٣، في مقابل جمهورية تركية علمانية. أو بقي مجال للمشروع النهضوي العربي بعد تقسيم الإمبراطورية العثمانية وإعادة تقسيم المنطقة وفق المصالح الأجنبية. فكلمة الهلال الخصيب تشير إلى منطقة جغرافية هي التي قسمت إلى دويلات وبهذا امتنع وجود حامل ما، فلم يبق بعد ثمة حامل للمشروع في حين أن مصر كانت ولا تزال وستبقى موحّدة جغرافياً وبالتالي سياسياً ولهذا بلغ فيها المشروع النهضوي غايته». انظر: **الحياة**، ١٦/١/٢٠٠٢.

(٧) انظر: هدى شحود طبارة، **تاريخ لبنان الحديث والمعاصر** (بيروت: دار العلوم العربية للطباعة والنشر، ٢٠٠١)، ص ٣٦ ـ ٤٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٥٦.

(٩) Georges Duby and Michelle Perrot, «Writing the History of Women,» in: Georges Duby and Michelle Perrot, eds., *A History of Women in the West*, 5 vols. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1992-1994), p. 9.

(١٠) جورج كلاس، **الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة، ١٨٤٩ ـ ١٩٢٨** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦).

(١١) Joan Wallach Scott, «Women's History and the Rewriting of History,» in: *The Impact of Feminist Research in the Academy*, edited by Christie Farnham for the Women's Studies Program of Indiana University (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987), p. 37.

أولاً: سيرة إفلين (١٨٧٨ ـ ١٩٧١): سيرة التحولات في لبنان(*)

مثّلت إفلين صورة المرأة الكاتبة والناشطة في آن معاً، والنسوية بامتياز، إذ لم تفصل الاهتمام بالشأن العام عن الاهتمام بالشأن الخاص، كما لم تفصل مواضيع كتاباتها عن مواضيع مشاريعها الميدانية التي عملت عليها، وإن كانت أنشطتها أكثر غزارة من كتاباتها. وما يستحق دراسته في تجربتها، هو نقاشها المعضلات السياسية والاجتماعية التي واجهها لبنان في مرحلة الغليان السياسي والاجتماعي، واستراتيجياتها للمعالجة والتحديث. وهي في هذا الشأن لم تفترق عن أقرانها على مستوى مواضيع كتاباتها والأنواع الأدبية التي اختارتها؛ فهي اختارت على سبيل المثال، كتابة الرواية التاريخية في العشرينيّات(١٢)، في زمن تألق في كتابة هذا النوع الأدبي جرجي زيدان. واختارت الأمويين كموضوع لروايتها الأولى، وتحديداً الفترة الأخيرة من حكم معاوية، قبل أن يسلم ابنه يزيد مقاليد الحكم، إذ راجت آنذاك مقولات اعتبرت الأمويين ممثلي العروبة والدولة القومية العربية، ذلك قبل مجيء الفرس والأتراك في ما بعد. صدّرت إفلين روايتها بقولها إن الخلافة في الحكم ليست إسلامية: «لا أحد يجهل أنه، وعلى مثال الرسول (ﷺ)، فإن أول الخلفاء الذين أعقبوه امتنعوا عن تسليم الخلافة إلى ورثتهم»(١٣)، وفي قولها هذا إلماح إلى أن الخلافة هي عثمانية وليست إسلامية. وها هو الكواكبي منذ عام ١٨٩٨، قد كتب في **أم القرى** «إذا أرجعنا البصر إلى التاريخ الإسلامي، نجد أن النبي (ﷺ) كان أطوع المخلوقات للشورى... حتّى أنه ترك الخلافة لمجرد رأي الأمة». ويضيف «هكذا كانت دولة الأمويين تحت سيطرة أهل الحلّ والعقد ولا سيما من سراة بني أمية، فانتظمت على عهدهم الأحوال، كما كان ذلك على عهد صدر العباسيين، حيث كانوا مذعنين لسيطرة رؤساء بني هاشم، ثمّ لما استبدوا في الرأي والتدبير، فخالفوا أمر الله واتباع طريقة رسول الله (ﷺ)، ساءت الحال

(*) تزوجت إفلين تويني سنة ١٩٠٤، من غبريال بسترس، أنجبت في العام التالي ابنها الوحيد فادي. وخلال الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٩)، غادرت بيروت برفقة عائلتها إلى مصر. ثم تنقلت لاحقاً ما بين بيروت وباريس واستقرت نهائياً في بيروت عام ١٩٣١.

(١٢) Eveline Bustros, *La Main d'Allah* (Paris: Editions Bossard, 1926).

(١٣) المصدر نفسه، ص ٧.

حتّى فقد الملك»[١٤]. هكذا ناقش الكواكبي هذه الفكرة قبل العشرينيّات، فوجد «أن مسالة تقهقهر الإسلام بنت ألف عام أو أكثر» مشيراً إلى تمكن غير العرب من حكم الدولة العباسية في أواخر عهدها، وقاصداً الأتراك من هذه الإشارة وأنهم سبب تقهقر الأمة[١٥]. يبدو في هذا السياق أن الدفاع عن الأمويين هو دفاع عن العروبة ضدّ الحكم التركي بسبب المعاناة من «التعصّب السياسي والجنسي»[١٦]. ويؤكّد أندريه بودار (André Pautard)، كاتب سيرة إفلين بسترس، أن رواية **يد الله** (*La Main d'Allah*) تدخل في إطار الحركة القومية العربية الناهضة التي كانت سعيدة بانهيار السلطة العثمانية، وحيث وجد المسيحيون جذورهم في تلك المرحلة التي تميّزت بتآخي المسيحيين والمسلمين[١٧]. هكذا كشفت هذه الرواية دور المسيحيين في مرحلة الحكم الأموي، قبل أن يتحول إلى خلافة وراثية، وثبتت الكاتبة انخراطهم في شتى الميادين.

أما مقدما الطبعة الأولى، فلقد نوّها بالوجود المسيحي ومكانته في الدولة الأموية، حيث نجد بعضهم في الجيش، ونرى احترام الأمويين للكنائس، ونرى معبداً في دمشق نصفه مخصص للمسيحيين ونصفه الآخر للمسلمين. ذلك يؤكّد عدم تعصبهم وانفتاحهم على عكس ما جرى في ظلّ الحكم العثماني[١٨]. وكذلك أكدت الكاتبة أن الخلافة هي عثمانية وليست إسلامية بسبب مخالفتها الشرع، ذلك «لأن الدين شيء، والملك شيء آخر» على ما يقول الكواكبي.

وأُوضح في هذا المجال أنّني لم أعقد مقارنة بين إفلين والكواكبي، ذلك لأنها تنتمي إلى جيل لاحق على جيل الكواكبي، إنما أردت الإشارة فقط إلى أن أفكار إفلين في هذه الرواية، تدخل في سياق ثقافي عام اتخذ هذا التوجه الذي سمي نهضوياً وإصلاحياً.

هكذا استقبلت الرواية بحفاوة في أوساط المثقفين الفرنسيين والعرب الذين

---

(١٤) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٣٠٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٠، وعبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى** (بغداد: بيت الحكمة، ١٨٩٨).

(١٦) الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، ص ٣٩٠.

(١٧) André Pautard, «Eveline Bustros et son temps,» dans: Eveline Bustros, *Romans et écrits divers*, avant-propos par Takieddine El-Solh; portrait par Andre Pautard; reflexions sur les romans par Jad Hatem, collection Patrimoine; 4 (Beyrouth: Editions Dar an-Nahar, 1988), p. 37.

(١٨) Jérome Tharaud et Jean Tharaud, «La Main d'Allah,» dans: Ibid., p. 5.

اعتبروها رواية/أطروحة تحمل أفكاراً كان من المهم إظهارها في ذلك الوقت[١٩]. وقد كتب لها أحد أقطاب القومية العربية شكري غانم منوّهاً بشجاعتها، ذلك لأنها أشادت بالقوة الإسلامية القديمة من جهة، ودحضت من جهة أخرى أقوال المغرضين الذين صوروا المسيحيين كما لو أنهم الأعداء الدائمين للإسلام. يشير قوله هذا إلى موقف بعض اللبنانيين المطالبين بالاستقلال اللبناني، والداعين إلى القومية اللبنانية الذين لم يوفّروا في ثورتهم على القومية العربية لا الرواية ولا كاتبتها[٢٠].

وأردنا من هذا العرض التأكيد على أن إفلين لم تكن تغرد وحيدة في كتابتها، بل كانت في وسط الحركة الثقافية والسياسية في عصرها، متآخية مع أفكار تلك المرحلة معبّرة عن صعود تيّار القومية العربية، هي التي كتبت بغير لغتها الأم. فلم تكن الفرنسية التي كتبت بها، لغة تغرّبها عن بيئتها وعن هموم وطنها[٢١].

آمنت بالتثاقف والحوار لتجديد الفكر، فكانت ضليعة بالثقافة الفرنسية والتاريخ الإسلامي وشديدة التنبه إلى أفكار عصرها السياسية والأدبية، فتفاعلت معها بشكل جسور، وبينت عن طاقة غير مدجنة. فهي عاشت في مرحلة ما قبل الأيديولوجيات التي أرست قواعدها لاحقاً، والتي امتازت بظهور تيارات فكرية تعبر عن اتجاهات متنوّعة، فتعاملت معها إفلين كشخصية ماثلة بينها، لكنّها غير منحصرة بواحدة منها تماماً، بل انفتحت على الآراء المضادة من جانب، وأخذت مسافة من بعض الطروحات من جانب آخر. وفي جو بدأ فيه الضجيج الأيديولوجي في لبنان (القومية العربية والقومية اللبنانية)، اختارت إفلين مجال المناظرة الفكرية مع هذه التيارات الأيديولوجية عن طريق كتابة الرواية والمقالة.

---

(١٩) تقول إفلين في تقديمها روايتها إلى القراء، إن روايتها هذه، ليست قصة إنما لوحة موزاييك مستقاة من كتب التاريخ القديمة العربية وكتب المستشرقين، ولاسيما مؤلّفات لامانس.

(٢٠) Bustros, Ibid., p. 37.

(٢١) يقول تقي الدين الصلح في مقدمة مجموعة مؤلّفاتها «وللمرء أن يعجب ويسجل بدهشة كيف استطاعت إفلين المثقفة ثقافة فرنسية خالصة والكاتبة المكرسة باللغة الفرنسية والمؤلّفة الروائية فيها، أن تجعل من بيتها موطناً للثقافة الوطنية ولمرحلة التوحيد الوطني التي كان من أبرز انتصاراتها إعلان اللغة العربية وحدها لغة رسمية للبلاد بأول قرار صدر عن حكومة الاستقلال ١٩٤٣»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٧.

انتمت إفلين تويني بسترس، إلى بيت اهتم بالسياسة (فأخ لها كان نائباً خلال دورتين في البرلمان اللبناني ١٩١٣ و١٩٢٠، وأخ آخر كان دبلوماسياً للباب العالي في فرنسا). عاشت في حيّ سرسق الشهير الذي شهد نشوء البورجوازية المسيحية، واحتضن دورها الثقافي والسياسي، وساهم في بلورة السياسات المتعلّقة بلبنان، إضافة إلى أنّه «لعب في الفترتين العثمانية والفرنسية أكبر الأدوار في سياسة الدولتين في لبنان، واستضافت قصوره كبار رجال الإمبراطوريتين، حيث عاشت إفلين أسرارهما وأخبارهما وقراراتهما،» على ما يؤكّده تقي الدين الصلح في تقديمه لمجموعة أعمالها[٢٢]. وهي عوامل مساعدة للاندراج في شبكة القضايا العامة، لكن العامل الجوهري الذي علينا أن لا نتجاوزه هو كفاءاتها الشخصية؛ فما قدّمته في مسارها يعبر عن شخصية قوية بنت نسقاً ثقافياً يصهر الشرق في الغرب كان من نتائجه انحيازها إلى تكريس قيم الحرية والعدالة والاستقلال. واستند هذا النسق إلى ميل إلى التمرّد وعدم الخضوع للسائد والبقاء على الهامش (منذ صغرها، بحسب ما قرأنا في مذكراتها). يصفها الصلح بأن: «في نفسها جذوة ثورية بِكُلّ ما في الكلمة من معنى (. . .) ولم تكن تقنع بأن تظل في دائرة القول والتصور النظري البحت، فالأفكار يجب أن تولد ثمّ تتجسد في إنجازات حسية»[٢٣].

شقّت إفلين مسارها الأدبي والسياسي والاجتماعي في زمن الهجرات اللبنانية، وخصوصاً المسيحية منها إلى مصر؛ فإعجابها بالثقافة الفرنسية ومناداتها بقيمها جعلاها تغادر البلاد برفقة عائلتها إلى القاهرة (ما بين ١٩١٤ ـ ١٩١٩) لتفادي الانتقام من قبل السلطة العثمانية التي أطلقت على التيار القومي الذي انتمت إليه إفلين، صفة «أصدقاء الغرب»، المناهضين لها. إثر هذا الخروج أحرق جنود السلطنة قصر عائلتها في بيروت وأملاكها في البقاع، ونجا شقيقها نخلة تويني الذي كان عضواً في البرلمان من مصير زملائه الذين شنقوا في ساحة الشهداء.

وفي القاهرة بدأت التوثيق لروايتها الأولى **يد الله** (*La Main d'Allah*)[٢٤] المتعلّقة بالتاريخ الإسلامي، ثمّ بدأت الكتابة الصحافية بالفرنسية في مجلة **إيبوش**

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ٢٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢٤) Bustros, *La Main d'Allah*.

(*Ebauche*) التي أصدرها ميشال شيحا وهكتور خلاط. كما التقت منفيين آخرين شكلوا معاً مجموعة الكتّاب الفرنكوفونيين الذين أسهموا في نهضة لبنان الثلاثينيّات (شارل قرم، ميشال شيحاً، هكتور خلاط...). ثمّ غادرت بعد انتهاء الحرب إلى باريس لأسباب عائلية، وأصدرت روايتها الأولى **يد الله** (*La Main d'Allah*) سنة ١٩٢٦، وفتحت صالونها لمنفيي باريس، ولبعض المثقفين الفرنسيين والسياسيين المهتمين بالمسألة الشرقية.

وبعد انحسار السلطة العثمانية، دافعت عن «المسألة السورية» أمام رئيس البرلمان الفرنسي بوان كاريه (Poincaré) سنة ١٩٢٧، وحاولت استنهاض معارفها للدفاع عن القضايا المحقّة. فكتب إليها الجنرال كاترو (Catroux) مجيباً عن رسالتها حول ثورة الجبل الدرزي «أعتقد أن المفهوم الوحدوي قد حجب عنك ربما جدية الأطماع الانفصالية (...) أصدقاؤك يريدون كسر القالب القديم ولا يرتضون التمهل»[٢٥].

استفادت إفلين من سفرها إلى الخارج في الابتعاد عن التقاليد المكبّلة للمرأة، وبعقد صداقات مثمرة على الصعيد الثقافي والسياسي، فتبلورت إمكاناتها وتحمست بعد عودتها للانخراط في العمل الميداني من أجل تحقيق مشاريع تسهم في التطوير الاجتماعي والتنمية البشرية. أنّها امرأة ذات إمكانيات كبيرة ومواهب متعددة، ودينامية في فكرها وحركتها، تتنقل بين الكتابة والحوارات الفكرية والمشاريع العملية. وفي كلّ ذلك وجهها واحد، أنّها المرأة التي تبحث عن تحديث بلدها من موقعها الإنساني المشبوب الذي لا يفصل ولا يقلّص. ومن سردياتها المحتدمة بالنزاعات والصراعات، نستنتج أنّها نسجت سردياتها وألفت أنشطتها بناء على محورين مركزيين: المحور الثقافي السياسي، والمحور الاجتماعي النسوي اللذين يظهران مقاومتها أشكال السيطرة السياسية والاجتماعية.

ثانياً: المحور الثقافي ـ السياسي

١ ـ «شرقنا معذب بالطائفية» (ميشال شيحا)

الطائفية هي إحدى الإشكاليات التي واجهها لبنان في العشرينيّات الذي تنازعته تيارات متباينة تتراوح ما بين المحافظة على انفصال جبل لبنان، وقد عبّر

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.

عنه تيار مؤمن بالقومية اللبنانية، وتيار آخر يفضل انضمام المناطق الساحلية إلى الجبل وهو مؤمن بالقومية العربية. بين لبنان الصغير ولبنان الكبير، عاشت إفلين في هذا الجو المحموم، متأثرة بأفكار ميشال شيحا الذي اعتبرته رائداً ومرشداً لجيلها في ما يخص الإيمان المتسامح، والوطنية التي تحترم روح الآخر(٢٦). كما تأثرت بموقفه السلبي من الحكم التركي والإيجابي من فرنسا، إذ إنّه بالنسبة إلى «جيل ميشال شيحا والجيل الذي سبقه فإن الأرض تدور حول فرنسا»(٢٧). فظهر التناقض بين تيارين فكريين في هذه المرحلة التي برز فيها الوجود الأوروبي في المنطقة بشكل واضح، سواء على شكل استعماري مباشر أم غير مباشر:

بروز قوة اجتماعية قوامها الأساسي التجار المسيحيون. هذه القوة شكلت محور «العمل السياسي» طيلة تلك الفترة فحملت لواء مناهضة الأتراك، وصاغت عبر مثقفيها مشاريع «الدول ـ الوطنية» في إطار يتخطى بيروت وجبل لبنان. أما التجار المسلمون فبالرغم من انخراط بعضهم في ذات العلاقات الاقتصادية مع الغرب، فقد بقيت العائلات الإسلامية البيروتية عامة مشدودة إلى موقف أيديولوجي يحرص على عدم التفريط بالدولة العثمانية، ويتجاوب مع المواقف الإسلامية ـ العربية التي تصاغ في الداخل العربي ضدّ «خطر» المستعمر الأجنبي(٢٨).

تحدد إفلين معالم لبنان السياسية في تلك المرحلة في كتيّبها (*Evocations Michel Chiha*)، إثر إقرار الولايات المتحدة الأميركية حقّ الشعوب في تقرير مصيرها بعد انتصار الحلفاء، وإحلال صيغة الانتداب ـ الفرنسي والإنكليزي ـ محل صيغة الاستعمار(٢٩). إذ احتدم التنافس بين هاتين القوتين لمساعدة اللبنانيين بعد المجاعة والأمراض التي فتكت بالناس في الحرب العالمية الأولى؛ فالإنكليز ساعدوا بوجه خاص الموارنة، بسبب تضررهم من انتقام الأتراك منهم ـ مع أن العديدين من الطوائف الأخرى قد تضرروا من جور السلطة العثمانية ـ معيدة

(٢٦) Eveline Bustros, «Réminiscence,» dans: Bustros, *Romans et écrits divers*, pp. 415-431.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(٢٨) وجيه كوثراني، **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي من المتصرفية العثمانية إلى دولة لبنان الكبير** (بيروت: منشورات بحسون الثقافية، ١٩٨٦)، ص ٩٣.

(٢٩) Eveline Bustros, «Evocations Michel Chiha,» dans: Bustros, *Romans et écrits divers*, p. 439.

الأمر إلى محاولة الإنكليز التأثير على الاستفتاء الشعبي الذي كان قيد التحضير. في هذا الجو التنافسي نشهد استقبالاً مميزاً للجنرال غورو الفرنسي، ذلك لسببين، بحسب إفلين:

أولهما، أن فرنسا حمت الموارنة منذ حكم الملك لويس الرابع عشر(٣٠).

ثانيهما، أنها أرادت رفع معنويات هذه الطائفة بسبب قمع جمال باشا لها وإهانة البطريرك الحويك. هكذا استقبل الجنرال البطريرك استقبالاً رسمياً (٢١ طلقة) ما جعل بقية الطوائف ممتعضة. تشير في هذا الصدد إلى كتاب شارل قرم **الجبل الملهم** الذي وصف الأحداث الدرامية لتلك الفترة التي تميزت بالحماس والهذيان والإحباط.

وقد ظهر بوضوح لميشال شيحا أن أمانيه في لبنان لن تتحقق إلا إذا تمّ تغيير التشوهات التي أصابته والشفاء من الشوائب الوطنية، حيث سادت الفردية والمنافسة بين الطوائف وتراخت العادات، مثيل احتكاك الجنسين في الشوارع والتعري على المسابح. بينما كانت النساء من السنّة ـ وفق إفلين ـ يرتدن الشوارع وهن محجبات(٣١).

هكذا نلاحظ أن هذا التيار ومع تبنيه الفكر الأوروبي العلماني الذي آمن بالتحديث، فانه تنبه إلى خطورة انقسام بيروت وظهور التجاذبات والصراعات على مسرحها، بين حراك اجتماعي يصبّ في أنساق تقليدية، وآخر في أنساق أوروبية: «التبدل العميق الذي طرأ في الفترة الانتدابية في المشرق، أي خلال عشرينيّات وثلاثينيّات القرن العشرين، هو افتقاد المدينة لاستقلالها تدريجياً لصالح دولة مركزية ناشئة. لم تعد المدن عوالم قائمة بذاتها، تنمو وتتبدل وفقاً لقوانينها وقواها وعلاقاتها الداخلية. وبهذا المعنى فإن المدينة التقليدية كانت تنكفئ على ذاتها، ومن هنا فإن مقاومة الانتداب وبالتالي مقاومة التحديث والتغريب كانت تأتي من داخل المدينة التقليدية ما كان يزيد في انقسام المدينة إلى حيّزين مختلفين ومتناقضين. وقد حصل انكفاء لأن الأحياء الداخلية القديمة التي لم تستفد من الخدمات الحديثة، والتي كانت تتراجع في مستواها المعيشي بسبب انهيار حرفها وتجارة سوقها، تبنت المقاومة واحتضنتها. وكسبت مقاومة

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٤١.

الانتداب أعيان المدن والدين التقليديين الذين فقدوا مواقعهم السابقة ونفوذهم الماضي»[٣٢].

ذلك جعل شيحا يستشعر زيادة الحرارة في الأجواء بسبب هذه الافتراقات، ويبدو أن نقاشاً حول توجهه المسيحي كان موضع تساؤل وتجاذب[٣٣]. الأمر الذي تنفيه مثبتة رأيها بالاستشهاد بأقوال رفاقه من السنّة والدروز عند وفاته: «لا يقسم الدين بين الرجال إنما المصالح.» ثمّ تؤكد كتابته للدستور اللبناني مع الجنرال كاترو، وتنسب إليه الفضل في توسعة سلطة رئيس الجمهورية وعدم التجديد له مباشرة بعد انتهاء ولايته، واستحالة تعديل الدستور إلا بالإجماع البرلماني[٣٤].

بيد أن تأثرها الفكري لم يقف عند حدود شيحا، فهي تأثرت أيضاً بأفكار صرّوف العلمية الذي أهدته كتيّباً بعنوان (Fredons)[٣٥]، وهو عبارة عن حوار جدلي بين مسلم (محمد) ومسيحي (مارون) بمناسبة وفاة صرّوف. صّدرته بمقولة تنتقد الوطنية المتعصبة التي تعني الأنانية. تبيّن هذه المناظرة الفكرية دواعي هجرة المفكرين اللبنانيين، ومن بينهم صرّوف، إلى القاهرة، تلك المدينة التي أتاحت تعايش الأديان[٣٦].

الصديقان محمد ومارون يتحسران على وضع لبنان. مارون، يعلن مخاوفه من توسيع لبنان وتنامي وطنية من الممكن أن تخبئ وراءها تعصباً إسلامياً. أما محمد، فانه يحاول تبديد مخاوف مارون وتصويب النقاش نحو إجراء نقد ذاتي للبنانيين أنفسهم الذين لا يحبون بلدهم لذاته، فلا أحد منهم يضحي لأجله. لذلك فعلى الرغم من انتشار العلم في لبنان، فانه يبذر كفاءات فكرية إلا أنها سرعان ما تهجره لتثمر خارجه، وكأن هذا البلد عاقر[٣٧]! مارون خائف من فكرة الوحدة وتغلّب الأكثرية على الأقلية، ومحمد يؤكّد أن الإشكال هو في

---

(٣٢) خالد زيادة، «النهضة والمدينة،» في: **عصر النهضة: مقدمات ليبرالية للحداثة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٢٠.

(٣٣) Bustros, «Evocations Michel Chiha,» p. 440.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٥٢.

(٣٥) Eveline Bustros, «Fredons, plaquette publiée en 1929,» dans: Bustros, *Romans et écrits divers*, pp. 341-357.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

الخلافات الطائفية القائمة، وفي عدم فعالية البرلمان، فخلال تسع سنوات لم يحلّ أي قضية عالقة، والانتداب بدوره لم يحلّ أبسط المشاكل(٣٨) وقد مضى عليه ١٢ عاماً بدوره(٣٩).

أنّها مناظرة فكرية تعترف بالتعددية الدينية والثقافية والسياسية وتعكس تصورات الطوائف ومخاوفها من بعضها البعض، والقلق على الهوية الناجم عن عدم استقرار الكيان، وضعف مؤسساته. غير إننا لاحظنا أن إفلين قد أفردت في الحوار مساحات أوسع لأقوال محمد، كأنها أرادت على لسانه عرض محاججة لإزالة مخاوف الموارنة ووضع اليد على المشاكل البنيوية الفعلية.

رسمت إذاً، صورة للبنان الذي تجاذبه تياران قوميان نقيضان، وتياران استعماريان فرنسي وإنكليزي، رغم غلبة الأوّل، وتناحر طائفي، وضعف مؤسساتي، وافتراقات في العادات والتقليد بين تغرّب وتشرّق. كلها مؤشرات تدلّ إلى التطورات السياسية التي حدثت ومفاعيلها الاجتماعية(٤٠)، من قلق

---

(٣٨) يصف منير تقي الدين تلك المرحلة، فيقول: «بعد أن أعلن غورو الاستقلال للبنان في أول أيلول/ سبتمبر ١٩٢٠، أصدر قراراً عين فيه لجنة إدارية للبنان الكبير مؤلّفة من ١٧ عضواً، ما لبثت أن تحولت إلى مجلس نيابي عام ١٩٢٢. وقد تميّز هذا العهد بسياسة الطيش والحمق التي اتبعها المفوضون السامون الفرنسيون وبذر الفتنة التي انتهت بثورة ١٩٢٥. وكان الفرنسيون يعتقدون أن لبنان هو معقلهم الحصين لأن أكثرية سكانه كانت من الموارنة وكان همّهم أن يوسعوا لبنان على حساب جارته سوريا. فأصدر غورو في ٣١ آب/ أغسطس ١٩٢١، قراراً نصّ على إيجاد لبنان الكبير وإلحاق أقضية طرابلس وصيدا وصور وبعلبك وسهل البقاع به. فيكون لبنان قد ربح مرفأين كبيرين مع زيادة في السكان المسلمين. وكانت غاية فرنسا تفكيك العرب، وعزل سورية عن البحر وإبقاءها في شبه صحراء». انظر: منير تقي الدين، **ولادة الاستقلال** (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧)، ص ٢٢ وقد ظهرت الطبعة الأولى عام ١٩٥٣ عن دار العلم للملايين.

(٣٩) Bustros, «Fredons, plaquette publiée en 1929,» p. 353.

(٤٠) عن هذه الفترة يقول منير تقي الدين في كتابه المذكور: «ولا بدّ من الإشارة إلى حالة البلاد النفسانية خلال هذه الفترة. فقد أذكى الانتداب نار الخلاف المذهبي في البلاد بين النصارى والمسلمين وساهمت في هذا الإذكاء البعثات الجزويتية الفرنسية التي شجعها المستعمر. وكانت فرنسة تخلق الأحزاب الطائفية. يضاف إلى ذلك أن فرنسا كانت غايتها نشر التعليم الفرنسي بنصه وروحه ومقاومة النفوذ الثقافي العربي الذي كانت تشجعه إلى حدّ بعيد الجامعة الأميركية. فقد فرضت فرنسة اللغة الفرنسية على المدارس الرسمية وعلى المحاكم وجعلتها على قدم المساواة مع اللغة العربية، كما إنها أهملت المدارس التي لا تعلم الفرنسية. ولم تقف عند هذا الحدّ بل عمدت إلى تأليف كتب تهاجم العرب ووحدتهم. وكان يستولي على عقلية فرنسا حلم مزعج هو اعتقادها أن بريطانية وعمالها يعملون على طردها من لبنان (هواجس لم تفارق فرنسا إلى الآن)»، انظر: تقي الدين، المصدر نفسه، ص ٢٤.

على الكيان إلى قلق على الهوية. وهي انحازت إلى قيم الثورة الفرنسية واتحاد الطوائف والفكر القومي العربي(٤١).

واهتمامها بهذه التطورات التي طرأت على المنطقة جعلها تكتب رواية تاريخية **يد الله**، كما ذكرنا. تصف في هذه الرواية الخلاف على الحكم بين القبائل، وخصوصاً بين معاوية والحسن، وتضع امرأة في محور الخلافات فيصير الخلاف على الحكم موازياً للخلاف حول المرأة ـ عرينب ـ لنيلها. هي رواية شيّقة لغناها بالوصف الدقيق لأطر العيش وطقوسه في المدينة والصحراء والمنازل والجوامع، إضافة إلى اللقاءات السياسية والأخرى الحميمة ووسائل اللهو والترفيه، وعلاقات الرجال بالنساء. لكن إفلين صدّرتها بإهداء ملفت إلى «بلدي العزيز والمضيء، حوليات زمن تآخت فيه الأعلام المسلمة والمسيحية.»

لقد تعددت غاياتها من هذه الرواية، **أولاً**، الكشف عن دور المسيحيين في مرحلة الحكم الأموي وإثبات وجودهم في شتى الميادين والمناسبات. **ثانياً**، أرادت إثبات مقولة إن الأمويين يمثلون العروبة والدولة القومية العروبية، ذلك قبل مجيء الفرس والأتراك إلى البلاد العربية، وكذلك التأكيد على انفتاحهم وعدم تعصبهم الديني. **ثالثاً**، أن الخلافة عثمانية وليست إسلامية. وهي لأجل ذلك أجرت توثيقاً مميزاً لتلك المرحلة.

٢ ـ المسألة الفلسطينية

الاهتمام بالشأن المحلي لم يبعد إفلين عن التنبه إلى خطورة زرع الكيان اليهودي في فلسطين على لبنان وعلى المنطقة العربية. وتبنيها قيم الحرية والعدالة والمساواة جعلها لا تصمت عن اغتصاب حقّ شعب في أرضه؛ فتشير في كتيّبها (*Evocations*) إلى تلازم الخروج الفرنسي من لبنان والاحتلال الإسرائيلي لفلسطين وإلى دور أمريكا في هذا الاحتلال(٤٢). ثمّ تنتقد عدم عرفان اليهود تجاه العرب

---

(٤١) نذكر في هذا الصدد أن وجيه كوثراني تبنى في كتابه **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي**، ص ٩٩، أطروحة أن النزعة القومية تجسد مشروعاً انفصالياً شجعته الدول المستعمرة. وعلى الرغم من تحليله الدقيق والموثق، ومع أنني أشاطره الرأي في أن لِكُلّ نزعة سياسية دوافعها، إلا إنّني أجد في هذه التعددية السياسية، ومهما كانت أسبابها ودوافعها، شرطاً من شروط تحرر الذهن من الانغلاق، وإحلال الثقافة النقدية، وباباً يفضي إلى ديمقراطية ما. ولا يفوتني في الوقت نفسه، أن أرى في التيارت السياسية المتصارعة بين علمانية ودينية، أنها تحمل معاني محددة للحقيقة وأساليب معينة لتشكيل مشروعيتها.

(٤٢) Bustros, «Evocations Michel Chiha,» p. 460.

الذين تقاسموا وإياهم منذ ألفي عام تقاليدهم وانتصاراتهم وتاريخهم «لكن ماذا يمكننا أن نقول عن التواطؤ الأمريكي؟» تقول. وتتساءل لماذا لم يعطوا أرضاً غير فلسطين، أرضاً غير مأهولة بسكانها؟ أما شيحا ـ على ما تذكر ـ فيعلق على هذا الحدث قائلاً «إلى أين ذاهب العالم إذا كانت قوانين الغاب للأسف هي التي تحكم أقوى القارات»[٤٣]! وتضيف إلى أن عدد اللاجئين تجاوز ٣٠,٠٠٠ وأن السلاح لم يكن متاحاً إلا لإسرائيل!

موقف إفلين مطابق في هذه القضية، لموقف الغالبية المسيحية التي كانت مطّلعة على المخططات الإسرائيلية وتدرك خطورتها على المسيحية وعلى المنطقة العربية. وقد قدمت مداخلة بالفرنسية سنة ١٩٣٨ في مؤتمر الاتحاد النسائي العربي في القاهرة دفاعاً عن القضية الفلسطينية. وحين اندلعت حرب ١٩٤٨، وهجّرت الآلاف من الفلسطينيين فإنها شاركت في استقبالهم، وكونها رئيسة الاتحاد النسائي اللبناني، استخدمت موقعها هذا لتنبيه العالم إلى ما يجري في فلسطين وإلى ضرورة الاعتراف بحقوق هذا الشعب المشرد بأرضه.

٣ ـ الانتداب والاستقلال

أحبط الانتداب الفرنسي معظم اللبنانيين، فالغالبية منهم، وفق ما أشارت إليه إفلين في كتيّبها (*Evocations*)[٤٤]، تعلقت بلغتها وتقاليدها، واعتبرت أن الانتداب مرحلة انتقالية للوصول إلى دولة لبنانية ذات سيادة، وأن قلة من اللبنانيين تمنت أن يتحول لبنان ريفاً فرنسياً. على أنّها كانت تقرّ بأن هوة فرّقت بين البلدين الشقيقين سوريا ولبنان منذ ذلك الوقت، بسبب الخلاف بين طرحين متباينين: محبي فرنسا والعروبيين. لذا تستنتج أن لبنان لا تنقصه المدراس والجامعات، إنما ينقصه الأمان والتماسك الديمغرافي المبني على قواعد وفاق!

إن قوة وعيها السياسي جعلتها تعقد صداقات مع الكتّاب والسياسيين بهدف المشاركة في الحركة الثقافية السياسية التي بدأت بالتشكل، وغايتها مقاومة الانتداب والعمل من أجل وحدة الطوائف، وصولاً إلى وحدة لبنان، وتأكيد «إرادة لا تذوب في إرادة فرنسا، وشخصية وطنية لا تقبل التبعية العمياء»[٤٥]؛ فهي أعطت

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٢.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٣.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٣.

دفعاً لهذه الحركة بنشاطها الفعال. ويؤكّد الصلح في هذا المجال دورها البناء، قائلاً: «جاءت صداقتي مع إفلين تويني بسترس، تفتح أمام مقاومتنا للانتداب آفاقاً نوعية تكرّس إلى حدّ بعيد وصول حركتنا إلى مرتبة الشمول والسعة والفعل»(٤٦).

نستنتج من هذا المسار السياسي الذي تمثّل في أنشطتها (دخولها في تجمعات: أهل القلم، فتحها صالون بيتها كندوة فكرية سياسية، ترؤسها جمعية النهضة النسائية وجامعة أدباء لبنان، ثمّ الاتحاد النسائي اللبناني العربي، وتنظيمها مع الحركة النسائية مسيرة الاستقلال...)؛ وفي سردياتها أيضاً، تأثرها بمفكري عصرها، غير أنّها تمايزت عنهم وأبقت مسافة حتّى من بعض قناعاتها الشخصية؛ فعلى سبيل المثال لم يؤد موقفها الإيجابي من فرنسا إلى ثنيها عن الخلاف معها، وعن مقاومة سيطرتها وتمنعها عن إعطاء لبنان استقلاله. وعلى الرغم من تأثرها الكبير بأفكار ميشال شيحا، فإنها اختارت منحى مغايراً له تميز بالجرأة والإقدام، حيث نادت بعلمنة الدولة وبخاصة التعليم. وأهم تمايز لها عن بيئتها الثقافية والسياسية هو انخراطها في العمل النسوي لرفع الوعي بوضعية النساء، ومحاربة بعض التقاليد المجحفة بحقهن تستعرض في روايتها الثانية: (*Sous la baguette du coudrier*) جرائم الشرف، وقانون الأحوال الشخصية الذي طالبت بجعله واحداً على المستوى المسيحي. وتستنتج كذلك أن عيشها في مرحلة الضغوط السياسية الخارجية والداخلية على لبنان، وفي أجواء صدامات عقائدية وبروز معضلة الشرق في علاقته بالغرب، وظهور مفارقات واسعة بين النخبة التي تنتمي إليها وعموم الناس، ذلك كلّه دفعها إلى ممارسة العمل الاجتماعي الميداني (تنمية ريفية، محو أمية، النهوض بالمرأة، العناية بالتراث والحرفيات). هكذا واجهت المشكلات وحاولت تقديم رؤاها التحديثية للمجتمع لفتح الحوار الثقافي على مصراعيه، وتنبهت إلى الخلل وحاولت معالجته(٤٧).

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤٧) في هذا المجال أودّ التذكير بأن بعض دارسي تلك المرحلة وخصوصاً كتابات النساء قد اتخذوا موقفاً سلبياً من ازدواجية تحرّك النساء كتابياً وميدانياً (إنشاء الجمعيات والاتحادات النسائية وفتح المدارس والصالونات الأدبية والفكرية). أخذوا عليها الأمر تحت حجة سعيها إلى تحقيق كيانها الثقافي والاجتماعي: «نظر الدارسون إلى ازدواجية تحرّكها ما بين الكتابة والعمل التنموي، على أنّه توزع مشتت لقدراتها، واستلحاق بأدب الرجل من دون أن يفكرن كيف يحضرن من جديد، فسقطت تجربتهن الأدبية وحكم عليها بأن تكون مظهراً نهضوياً ونتيجة للتيارات الفكرية في عصر النهضة». ولقد فككت بدوري «هذه النظرة الضيقة والقاصرة عن الإحاطة بإنتاج المرآة الكلي، والمعيقة عن كشف غنى هؤلاء الكاتبات وتعدد قدراتهن المعرفية، اللواتي اعتمدن مناحيهن الخاصة في الإصلاح المجتمعي، وحدها النظرة =

وإن قارنا بين لبنان إفلين ولبناننا اليوم، سنجد تشابهاً مقلقاً في استفحال الطائفية والقلق على بنية لبنان المهتزة، وثبوت بعض التقاليد المجحفة، بحق المرأة مثل جرائم الشرف، وتعدد قوانين الأحوال الشخصية.

ثالثاً: المحور الثقافي ـ النسوي

لقد أدت التطورات في لبنان دوراً رئيسياً في زيادة وتيرة التغير الاجتماعي، والمطالبة بالتحديث، وبخاصة بالنسبة إلى الذين تسنى لهم فرص الدراسة وإتقان اللغات الأجنبية والسفر والاختلاط بالثقافات الأخرى. واستفادت نساء الطبقة الميسرة من هذه الظروف، فطالبن بإصلاح أوضاع النساء، ومنحنهن فرصاً متساوية في التعليم والعمل. في هذا السياق تصدت إفلين إلى أبنية النظام الاجتماعي وآليات هيمنته على المرأة، فانتقدت المؤسسة العائلية والدينية والتربوية، بغية وضع اليد على المنظور الفكري المنحاز ضدّ المرأة ومبادئه التي تفضي إلى التمييز.

١ ـ العادات والتقاليد

رفضت إفلين الصورة النمطية السائدة عن المرأة والدور المخطط لها، قبل بدئها الاهتمام بالقضايا العامة. ومع أنّها نشأت في بيئة منفتحة أكثر من غيرها، إلا أنّها كمثيلاتها من الفتيات كان مقيداً لها أنْ تعيش على هامش الأحداث[(٤٨)]. فمذكراتها ترجمت إحباطها الذي تحول لاحقاً إلى محاججة دفاعاً عن النساء لتغيير أوضاعهن[(٤٩)]. لم يسمح لها طموحها بالرضى عن الدور المرسوم لها والاكتفاء بالزواج كأفق لحياتها. علاوة على كونها امرأة جميلة وأنيقة وجذابة، فهي تمتعت

= الشمولية قادرة على موضعتهن في مكانهن المناسب والصحيح. ذلك لأن ما كتبته النساء وما مارسنه كان دائماً جزءاً من الكتابات العامة والنشاط العام، يخضع للتأثيرات عينها، ويعبر عن أهواء العصر نفسها». انظر: نهى بيومي، «نظرة أخرى لنشاط النساء الكتابي والميداني،» في: **مائة عام على تحرير المرأة**، ٢ ج (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩)، ص ٦٠٣ ـ ٦٢٢. ها هي إفلين بسترس تعطينا اليوم في هذه الدراسة مثلاً ساطعاً عن سيرها على خطى سابقاتها من حيث ردف الكتابة بالعمل الميداني. ألا نراها تشبه في أقوالها وأفعالها ما قالته سلمى الصايغ: «لا نراها في نهضتها لا تسعى إلى الحرية لتحرر نفسها فحسب، المرأة في نهضتها لا تقلد الرجل ـ كما يقولون ـ لمجرد حبها للتقليد، المرأة تسعى إلى حرية لتحرر العالم لأن كلّ ما في العالم هو من الأم وإلى الأم؟»، في: منيرفا، العدد ١٠ (كانون الثاني/ يناير ١٩٢٤)، ص ٤٥٤.

(٤٨) Pautard, «Eveline Bustros et son temps,» p. 29.

(٤٩) Bustros, «Réminiscence,» pp. 429-430.

بشخصية قوية، لدرجة أن كاتب سيرتها تمنع عن وصفها مناضلة من أجل حقوق النساء «ذلك لأن بينها وبينهن فروقاً شاسعة»، كما قال[٥٠]، وقصد الجمال والدهاء والقوة. (ومع أنّه أراد الإشارة إلى خروجها عن الصورة التقليدية للمناضلة في الحركة النسائية، إلا أنّه انحاز إلى هذه الصورة النمطية التي تشيع حكماً وتعمّمه). إن ثقافتها الفرنسية قد حررتها إلى حدّ كبير من عبء الموروث وجعلتها منفتحة على التغيير ومقبلة على الآخر لفهمه. كما إنّ عيشها في مصر ثمّ في فرنسا، عزّز تنوع معارفها وتجاربها، ما وسع أفق رؤاها. ولا بدّ أن نضيف أن وضعيتها العائلية على المستوى السياسي والعلمي والاقتصادي، قد ساعدتها على تخطي الحواجز والعقبات التي كانت تأسر النساء آنذاك، والخوض في الشأن العام. إذاً، بدأت بتغيير وضعها الشخصي قبل ولوجها تغيير أوضاع النساء.

لم تفرق، كما قلنا، بين الاهتمام بالشأن العام والاهتمام بقضايا المرأة، بين السياسي والأدبي والنسوي، إذ استوت الأمور لديها على أنّها متشابكة ومتداخلة. بالتالي لم تحصر نفسها بقضية المرأة، إنما مثلت نموذج المرأة المتدخلة في المسائل الشائكة التي تعرّض لها لبنان في مرحلة من التحولات السياسية التي طرأت عليه. وأدركت أن التنمية البشرية هي المدخل الملائم لتحسين أوضاع المجتمع عامة والمرأة خاصة. استناداً إلى ذلك فإنها بالمقارنة مع نسويات اليوم، فإننا نجد تشابهها بهن، على مستوى التدخل في القضايا العامة واعتبار قضية المرأة قضية عامة. لكن النسوية اليوم أكثر تطلباً لإشراك النساء الفعلي والمعلن والشرعي في إدارة قضايا الشأن العام.

أما رفضها التنميط والقوالب الجاهزة لعيش النساء، فإنه جعلها تخوض في نقد عادات مشينة بحق المرأة منها: جرائم الشرف التي كانت تمارس في لبنان لدى مختلف الأديان وإن بنسب متفاوتة.

٢ ـ جرائم الشرف

نبهت في كتاباتها إلى مكمن الخلل في البنية الاجتماعية، على مستوى العادات والتقاليد التي تؤدي إلى قهر المرأة وإعاقتها عن التقدّم والمبادرة؛ ففي

(٥٠) Pautard, Ibid., p. 3.

روايتها الثانية (Sous la baguette du coudrier)[٥١] (كتبت سنة ١٩٤٨ ونشرت سنة ١٩٥٨)، تطرقت إلى قضية جرائم الشرف وعالجتها بشكل عاطفي شفاف، واعترضت على تبرئة الرجال الذين ينفذون جرائم الشرف أو تخفيف الأحكام عليهم. استوحت هذه الرواية من حادثة حقيقية وقعت سنة ١٩٢١، حيث قتل رجل ـ ماروني ـ أخته المتزوجة غسلاً للعار، وقد قرأت الخبر في إحدى الصحف المحلية. أنها رواية تاريخية، تؤرخ لحدث واقعي في إطار تاريخي وزمني[٥٢]، وهو الإطار المفضّل لديها، لكنّها تنحاز إلى التعمق في حياة أسرة ريفية، ومن موقع حميم. في تمهيدها للرواية، تشير إلى ألفتها لبعض العادات العنيفة في المرحلة السابقة على الحرب العالمية ١٩١٤، إلا أنّها استغربت حدوثها في سنة ١٩٢١، وفي فترة الانتداب الفرنسي، الأمر الذي ذكّرها بالإدارة التركية وتبعاتها من عدم التسامح الديني، واستخدامه لأسباب تدعم إعاقة الوحدة الوطنية، فالأخذ بالثأر كان هذا حال سوريا في زمنها على ما تقول. كأنها راهنت على الوجود الفرنسي لتغيير العادات وإحلال قيم حديثة، متغافلة عن أن أنماط العيش تتموضع في بنية ذهنية ترسخ قيماً ومرجعيات يلزمها زمن وشروط كي تتحول. ولم تمثل تلك المرحلة الشروط الأنسب للتغيير في الريف في ظلّ اهتزاز الهوية السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

تقع أحداث الرواية في قرية رشميا في جبل لبنان ما بين الأعوام ١٨٩٠ و١٩٢١[٥٣]، حيث عاش الموارنة والدروز والأورثوذكوس بوئام. فترسم إفلين صورة جبل لبنان الذي فصل عن المدن الساحلية بقرار عثماني سنة ١٨٦٠، والذي عرف ازدهاراً، غير أنّه خسر استقلاله أثناء الحكم العثماني، ووقع في المجاعة إبان الحرب العالمية الأولى. تهتم الرواية بوصف أوضاع اللبنانيين آنذاك ومعاناتهم، وتُدخل لهذا الغرض شخصيات سياسية في النصّ منها جمال باشا والجنرال غورو. وتصف بدقة الأوضاع وتلتقط خيطاً مهماً مازال منسوجاً باجتماعنا حتى اليوم، وهو أن بيروت في جامعاتها الفرنسية والأميركية ومدارسها العربية كانت تشكل مركزاً ثقافياً لامعاً ـ كوسموبوليت وشرقي في آن معاً ـ إضافة إلى وجود ميدان لسباق الخيل ومحلات جميلة ومقاهٍ عامة كانت

---

(٥١) Eveline Bustros, *Sous la baguette du coudrier* (Beyrouth: Imprimèrie Catholique, 1958).

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

موضع حسد المراكز القريبة منها. على أن هذه المظاهر البرّاقة، لم تنجح كلية في إخفاء مؤشرات تنبئ بالكارثة، مثيل القضاء الفاسد (جرائم لا يعاقب عليها) والهجرة السكانية، والانتقام المتبادل بين بعض المسيحيين والمسلمين. وهي تحمل السلطة العثمانية مسؤولية زرع الفرقة بينهما[٥٤]، حيث كان يحتمي البعض بالسلطات المحلية والبعض الآخر كان محمياً بحسب طائفته من قبل ممثلي القوى التي تدافع كلّ واحدة منها عن جماعتها. وأما حرب ١٩١٤، فلقد حققت كارثة الانهيار الاقتصادي التي كان يخشى حدوثه.

هكذا تربط إفلين السياسي بالاجتماعي بالاقتصادي لتؤطر جريمة الشرف في إطارها المركب المعقد؛ ففي غياب الاستقرار السياسي وغياب الحرية والعدالة والفقر والتشرد، يبرز القلق على الهوية وانتماءاتها ويتم التمسك بالشرف من أضيق أبوابه وأقله إنسانية. أنّها وحشية القلق والتوتر السياسي والاقتصادي.

تحلل إفلين في روايتها أسباب التضارب ما بين التحديث والتقليد من جانب، ومن جانب آخر تشرح تناقض التقاليد في النظام الاجتماعي واختلافها ما بين المدينة والريف، معيدة الأمر إلى أن لبنان لم يتخلص بعد من تقاليده الإقطاعية، فالعلاقة بين النافذين والفلاحين في الجبل قد حافظت على طابعها القديم البطركي[٥٥]، وإلى كون لبنان كان قد بدأ تدربه على الديمقراطية ـ الغربية الحديثة ـ التي جمعها بتقاليده المحلية[٥٦].

تعشق أنيسة صديقاً قديماً لابنها البكر «نعمة» الذي كانت تميزه في حبها لأولادها. وعندما كشف أمرها عجز زوجها عن قتلها، كما هو مطلوب منه. كما عجز بدوره ابنها، لدرجه إشرافه على الجنون، فتقرر أنيسة تسهيل قتلها، بعد أن قاطعت الضيعة العائلة، للضغط على أفرادها لتسوية أوضاعهم وإعادة انخراطهم في النسق القائم. تنزل إلى بيروت بحجة العمل وتقيم عند أخيها المعروف بأنه قبضاي ـ طواح ـ فيقتلها خلال نومها. تحتفل القرية بفعلته وتدافع عنه أمام القضاء، الجميع متضامن معه ما عدا ابنها الصغير «فضل» المتعلق بها، والذي

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٦١.

يدرك عن قرب صفات أمه الحسنة وتضحياتها العائلية، فيتمسك بموقفه. غير أنّه في النهاية يوافق متمثلاً بموقف أمه المضحي والمتسامح والمنحاز إلى النظام الاجتماعي. فينجو الخال بعقوبة مخففة.

ويمكن استقراء هذه الحكاية عبر ثلاثة مفاتيح:

أ ـ حكاية متعاطفة مع النساء الضحية، إذ ترسم الروائية شخصية أنيسة بشكل شفاف، فيقع القارئ في حبها، ذلك أن صفاتها الحسنة لا تعد، وصبرها على ظروف العائلة الصعبة دون حدود. وهي ترسمها في إطار عائلي، واقتصادي وسياسي يجعل من عشقها لصديق ابنها أمراً مفهوماً، هي المحاصرة في القرية بسبب الحرب، في ظروف مادية صعبة. تعمل في البيت وفي الحقل وتتدبر بصعوبة معيشة أسرتها، تشعر بالوحدة وألم الفراق بسبب غياب ابنها عنها الذي يبحث عن عمل في بيروت. الزوج أكبر منها سناً، بسنوات عديدة، ومريض وشخصيته تفتقر إلى الحضور الذي تتمتع به أنيسة. هي تضحي وتكافح من أجل رجال عائلتها، إلا أنّها تقع ضحيتهم.

ب ـ الإطار الخارجي لتراجيديا هذه العائلة، عبارة عن كوارث سياسية واقتصادية. وإطارها الداخلي كوارث إنسانية ناتجة من الإعاقات الخارجية وبتفاعل معها وبتأثر بها. (الأخ يتحول إلى قاتل سياسي ثمّ إلى قاتل أخته).

ج ـ بطلان يتجاذبان هذه الحكاية أنيسة ولبنان، دفعا ثمن ضعف المؤسسات والاختلال في النظام الاجتماعي الاقتصادي، ومثّلا الخيبة بسياسات التغيير. وهما مطوقان بدائرة مظلمة من الهيمنة والخضوع.

٣ ـ أنماط العيش المتباينة بين الأجيال

تقارب إفلين موضوعة القيم الموروثة والحديثة وأنماط عيشها من وجهة نظر ثقافية نقدية، فتدافع عن بعضها وترفض البعض الآخر، في سياق لا يفصل بين القديم والحديث، ولا يفرق بين الموروث، وما هو من صنيع الأفراد والمجتمعات؛ فتبين في **ريمينيسانس** (*Réminiscence*) أنه «لا يمكننا الدفاع عن جميع عاداتنا، ففي الأوساط المتخلفة قيم غير إنسانية، مثل تلك التي تموضع شرف الزوجة تحت الزنار. . . أنه شيء مضحك ونتائجه بربرية»[٥٧] (ترجمة

---

(٥٧) Bustros, «Réminiscence,» p. 419.

شخصية)؛ ففي هذا النسق الثقافي لا تلوث الخيانة فقط شرف الزوج، إنما شرف الأقرباء أيضاً والمنطقة التي يعيشون فيها، فيصير هدر الدم كفيلاً بغسل العار؛ فتدين حقّ الأهل في تصفية المذنبة والتسامح حيال القاتل.

في المقابل ترصد في هذا الكتيّب تغيُّر بعض العادات، وبشكل متسارع الوتيرة بين جيل الآباء والأبناء، في مرحلة التحولات التي عاشها البلد في أوساطها الاجتماعية. حيث تلاحظ أن لبس «الشروال» أصبح خارج «الموضة»، كذلك حال تقبيل أيدي الأهل، ثمّ رواج رقص الفالس في جيلها. وتتساءل عما إذا عانى والدها الذي كان يعتبر محافظاً من خفوت النهضة العربية، وتغلب اللغات الأجنبية التي نشرتها الإرساليات الفرنسية والإنكليزية والألمانية والأمريكية[٥٨]. في موضع آخر تؤكد انزعاج أهلها من رطانة أولادهم بلغة لا يفهمونها (الفرنسية)، فأحضروا أستاذاً لتعليمهم العربية. إلى جانب هذه الفوارق بين الأجيال على صعيد اللباس، وأسلوب الحياة، والمعرفة باللغات الأجنبية، تلاحظ الفرق بين البنات وأمهاتهن، مستندة إلى تجربتها، وإلى كتاب مدام سانت ـ رينيه تايند يه زوجة دبلوماسي التي تصف عائلة تشبه عائلتها، فترصد اختلافاً بيناً في الأزياء، الزينة بين البنات اللواتي درسن في مدرسة «الناصرة» (إرسالية فرنسية) وبين أمهاتهن، إذ «يختلفن عنهن، وكأن ٣٠٠ سنة تفصلهن عن بعضهن البعض»[٥٩]. (ترتدي الأم قميصاً طويلاً وبنطالاً منتفخاً وتربط شعرها بقطعة «دانتيل» وتدخن النرجيلة. . .).

كذلك ترصد الفروق بين الأولاد الذين ينتمون إلى أجيال عدة في العائلة الكبيرة، فإخوتها الكبار عرفوا كتابات ناصيف اليازجي وسليمان البستاني وصروف ونمر، الرواد الذين برزوا في القاهرة، وكانت سعادة الأم والأب كبيرة عند سماعهما الشعر من أولادهما مثل شعر أديب إسحاق والأمير شكيب أرسلان وخليل مطران، بينما إخوتها الصغار كانوا يرددون الشعر الفرنسي الرومانسي.

يشكل كتيّبها هذا، شهادة على التحولات السريعة الوتيرة التي طالت العادات والمنظومة التربوية والتعليمية التي أظهرت أنماطاً جديدة في العيش وأخرى لم تتغير، وإن اختلفت تجلياتها لدى الفئات الاجتماعية المختلفة؛ فمثلاً

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٢٠.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٢٠ ـ ٤٢١.

تنتقد بشدة ميل بعض اللبنانيين إلى التشاوف والتفاخر، وما نسميه بالعامية «النفخة» فتشبّه حال المتشبث بالوجاهة الشكلية بالضفدعة، على طريقة لافونتين التي تنفخ نفسها حتّى تفقع، الأمر الذي يخيفها من انهيار التحديث(٦٠). كما تنتقد إسراف المرأة اللبنانية في زينتها(٦١)، وتقارنها بالفرنسية التي تتميز بالاقتصاد والتحفظ في المظهر. تمثل إفلين جيل النخبة الذي تربى وتثقف في مرحلة الكولونيالية، فاستند إلى حداثة أراد لها أن تنبثق من صميم المجتمع لتشكل حالة تطور وتراكم تاريخي. إلا أن هناك ضرورة لتوافر شروط ثقافية لبلوغها، **أولها**، الحرية بعيداً عن الوصاية الوطنية أو الاجتماعية، **وثانيها**، العلم ودوره المركزي في التنوير. وهذا ما لم يكن متوافراً لجميع الفئات. هكذا اتجهت إفلين إلى تعيين مواقع الخلل في البنية الثقافية/الاجتماعية، فكان من الطبيعي أن تتناول بالنقد العلاقة ما بين المؤسسة الدينية والاجتماعية.

٤ ـ المؤسسة الدينية والمؤسسة الزوجية

دعت إفلين إلى فصل المؤسسات الدينية عن المدنية، متأثرة بالتجربة الفرنسية ومستحسنة جدواها بناء على معاينتها للأوضاع الاجتماعية في لبنان. إذ تبينت ضرورة الفصل بين الديني والمدني في الزواج المختلط بين الطوائف المسيحية(٦٢). (يبدو أنّه لم يكن مطروحاً حينذاك قضية الزواج من أديان مختلفة، وحتّى في بيئتها المنفتحة على الأديان الأخرى وعلى الغرب)، فتعرض المشاكل الناجمة عن عدم الفصل، كالطلاق الذي يؤدي إلى خلافات مادية، حيث تتخذ كلّ طائفة دور المدافع عن المنتسبين إليها(٦٣)، ذلك على حساب العدالة والمساواة في

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

(٦١) بالطبع تتحدث إفلين عن المرأة المدينية ومن الفئة الميسورة. يصف هذه الفئة مسعود ضاهر قائلاً: «تمتعت المرأة الغنية بحرية نسبية بحيث كان لها صديقاتها الحميمات وكانت تقيم لهن حفلات الرقص والسهرات الممتعة بين الحين والحين، داخل منزلها الزوجي بالذات، وكن يتكلمن اللغة الفرنسية في الغالب ويتحدثن عن آخر الأزياء الباريسية». انظر: مسعود ضاهر، **تاريخ لبنان الاجتماعي، ١٩١٤ ـ ١٩٢٦** (بيروت: دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤)، ص ٢٣٦.

(٦٢) Bustros, «Réminiscence,» p. 425.

(٦٣) حول هذه القضية يقول مسعود ضاهر: «رغم أن الدين الإسلامي لم يمنع زواج المسلم من المسيحية أو اليهودية، فإن هذا الزواج بين الطوائف كان شبه معدوم إن لم نقل معدوماً تماماً في جميع أنحاء لبنان... كان من النادر جداً زواج سنية من شيعي أو درزي، كذلك زواج مارونية من أورثوذوكسي أو بروتستانتي أو غير ذلك. لقد حاول الأغنياء والمتنفذون من جميع الطوائف اللبنانية، مدعومين بسلطة رجال الدين وعساكر الانتداب، أن يبقوا من تلك الطوائف قلاعاً مغلقة على بعضها =

الحقوق. لذلك يمكن للزوجة أن تتعرض إلى انتزاع أولادها منها أو أملاكها بسبب ضعف سلطة الطائفة التي تنتمي إليها؛ فدعت إلى هذا الإصلاح، لكي تكون الأحكام عادلة ومحقة بحق جميع الفئات الطوائف.

٥ ـ المؤسسة التعليمية الدينية والعلمانية

التعليم المدرسي والجامعي مهم في نشر الوعي والمعرفة، ودوره كبير في نقل التصوّرات القديمة والحديثة عن المرأة، وعن أبنية العلاقات الهرمية أو الديمقراطية. ومن جهتها تؤكد على الدور التعليمي في كتيبها ريمينيسانس ولا تعترض على وجود المؤسسات التربوية الأجنبية لهذا الغرض «طالما أنّها تصرف المال على تعليم أبنائنا»[٦٤]. لكنّها دعت إلى فتح المدارس المجانية في القرى والمناطق النائية، وإلى إنشاء معاهد مهنية. أما في كتيبها، (***Evocations*** *Michel Chiha*)، فإنها أعلنت قناعتها بالمدرسة العلمانية/اللاييك التي تضم طلاباً من مختلف الانتماءات الدينية، فتردم الفجوة وسوء الفهم بين الديانات؛ ذلك أن المدارس الدينية تساهم من وجهة نظرها، في «إعاقة الوحدة الوطنية»[٦٥]، فبينت صحة رأيها، في حوارها مع شيحا حول هذه المسألة من خلال تجربتها الخاصة، فهي أورثوذوكسية درست في مدرسة كاثوليكية، كانت تقمعها في تأكيدها أنّه «خارج الكنيسة الكاثوليكية لا يوجد خلاص!» فعلقت أن هؤلاء يأخذون راحتهم كما يشاؤون مع الإنجيل.

لقد سجلت عبر هذا الرأي تغيراً في المناخ السياسي التربوي، فما كان ذات يوم ممكناً لم يعد ملائماً في عصر القومية العربية. غير أن تياراً آخر تمثل بشيحا كان يفضّل المدارس الدينية من دون دوغمائية. بينت إفلين في هذا الموقف أنّها سبقت الطروحات السائدة، وعبّرت عن إرادة لاختراق السائد، تعزيزاً للانتماء إلى الوطن وتقوية بنيته المجتمعية.

في مجال آخر لاحظت درجة إتقان اللغة العربية العالية عند المسلمين،

= اجتماعياً بحيث لا تنفتح إلا اقتصادياً وفي سبيل دعم مصالحهم المادية بالذات. إن التستر بالدين لمنع التزاوج بين الطوائف، حتى داخل الديانة الواحدة، لم يكن يهدف إلا تكريس السيطرة الإقطاعية والسياسية للتجمعات العائلية التي كانت تدّعي النطق تقليدياً باسم الطوائف،» انظر: ضاهر: المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٤.

(٦٥) Bustros, «Evocations Michel Chiha,» p. 449.

وأرجعته إلى لغة القرآن الجميلة، فدعت في ريمينيسانس[٦٦] إلى إدخال تعليم القرآن والإنجيل إلى المدارس، كي يتعلم جميع أبناء الطوائف أنه «لا يوجد كتاب مقدس يقصي الناس الشرفاء عن جنته»[٦٧]، (ترجمة شخصية) كما انتقدت بشدة النظام المعرفي في التعليم الذي على الرغم من انتشار المدارس والجامعات لم يؤد إلى تصاعد وتيرة المعرفة في البلاد، وإلى ظهور جبران آخر ويازجي آخر.

٦ ـ النسوية الميدانية

لم تفصل إفلين الكتابة عن همومها السياسية والاجتماعية والتربوية، فهي اجتهدت لردف أفكارها بأنشطة متنوعة تدلّ على الطاقة الكبيرة التي اختزنتها وعلى سعة أفقها، وتعدد معارفها. وهدفها من هذه الأنشطة تحديث المجتمع وتحسين أوضاع النساء، والحفاظ على الموروث الحضاري العربي؛ فالعلمنة التي نادت بها ترسيخاً للوحدة الوطنية مارستها حين جعلت من بيتها «موطناً للثقافة الوطنية لمرحلة التوحيد الوطني التي كان من أبرز انتصاراتها إعلان اللغة العربية وحدها لغة رسمية للبلاد، بأول قرار صدر عن حكومة الاستقلال ١٩٤٣»[٦٨] وهي المثقفة ثقافة فرنسية والكاتبة بها. من هذا المنطلق ترأست جمعية النهضة النسائية ولمدّة ٣٥ عاماً، وأنشأت عبرها مؤسسة سيريبان (Syriban) التي عنيت بالحفاظ على الحرفيات السورية ـ اللبنانية، ففتحت متجراً في وسط بيروت لبيعها، والترويج لها، إضافة إلى مساهمتها في تجديد بعضها؛ فجالت على القرى الفلسطينية والسورية واللبنانية تجمّع الأزياء الشعبية التقليدية، وتحافظ عليها خوفاً من اندثارها[٦٩]. وبناء على طلبها أنجز الرسام الفرنسي جورج سير ٢٤ رسماً مائياً لهذه الأزياء، ثمّ عرضت هذه الرسوم في المعرض الدولي في نيويورك (١٩٣٨ ـ ١٩٣٩). إن تقديرها لأهمية الموروث الحضاري جعلها تنظم العديد من العروض من أجل إحياء هذا التراث، والمساهمة أيضاً في التنمية الحرفية في الريف.

---

(٦٦) Bustros, «Réminiscence,» p. 423.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٢.

(٦٨) تقي الدين الصلح، في: Bustros, *Romans et écrits divers*, p. 17.

(٦٩) يصف كمال حمدان التحولات الاقتصادية في تلك المرحلة، مشيراً إلى تراجع الإنتاج الحرفي والصناعي البسيط الذي كان مرتبطاً بالسوق الداخلية أو بعمليات التبادل بين مناطق وولايات السلطنة، إثر التدخل الاستعماري ولاسيما فرنسا التي ربطت «النمو الرأسمالي الجنيني في لبنان بأوليات التراكم في الدول الاستعمارية»، في: **عصر النهضة: مقدمات ليبرالية للحداثة**، ص ١٦٩.

ترأست الوفد النسائي اللبناني سنة ١٩٣٨، إلى القاهرة لحضور مؤتمر الاتحاد النسائي المصري. كذلك ترأست الاتحاد النسائي اللبناني العربي الذي كان يضم ٣٤ جمعية مسجلة رسمياً. وتابعت هذه المسؤولية بالتناوب مع ابتهاج قدورة لغاية عام ١٩٤٦ ومن (١٩٤٩ ـ ١٩٥٣). ثمّ نظمت مع الحركة النسائية اللبنانية مسيرة الاستقلال سنة ١٩٤٣، وترأست الوفد اللبناني سنة ١٩٤٦، لحضور المؤتمر الدولي للاتحادات النسائية في حيدر آباد الدكن ـ الهند. ثمّ أسست سنة ١٩٥٣، تجمعاً من أجل التنمية الريفية التي ترأسته لمدّة عشر سنوات، وفتحت مدرسة مهنية.

عملت على التنمية الثقافية من خلال المدرسة والحفاظ على التراث الحرفي، وعلى دفع الحركة النسائية للمساهمة في تحرير المرأة، ولم تتوانَ عن استقبال ضيوف لبنان في قصرها (طلعة العكاوي) الذي أصبح في ما بعد مقراً لوزارة الخارجية.

ساهمت في عدم التمييز بين الرجل والمرأة، وبين المرأة المسلمة والمرأة المسيحية، والمحجبة والسافرة، تبعاً للصلح الذي أوضح أنه «تجسد هذا الكسر في معركة الاستقلال حيث نزلت المرأة كالرجل، وإلى جانبه، وأكثر منه أحياناً إلى الساحة والشارع»[٧٠].

وهي خير من عبر عن منظورها النسوي الوطني في كتيبها ريمينيسانس، حيث كشفت إيمانها بقدرات النساء، ودورهن المهم في العائلة وفي الاستقلال؛ فأشارت إلى صفة المرونة عند المرأة التي تظهر في الظروف الاستثنائية، كالذي حدث في تظاهرة ١٩٤٣[٧١]، نافية أقوال المشككين بقدرات النساء، مؤكّدة عدم التخطيط لهذه التظاهرة، وكذلك أنها لم تتم بإيحاء من الرجال. بل اتفقت مجموعات مختلفة من النساء، بينهن صاحبات نفوذ، وسيدات مجتمع، وسيدات من الشعب، على النزول إلى الشارع. ولم تستشر واحدة منهن أباها أو أخاها أو زوجها «لم تكن الاتصالات متاحة وكذلك كانت خطوط التلفونات مقطوعة»[٧٢]. ونفت أيضاً الاتهام بأن النساء كن وقتها مدفوعات بوعود إنكليزية. بل أكدت أن ردّة فعلهن أتت لتعبر عن حقهن المغتصب، وانخراطهن الفعلي بقضايا الوطن. ثمّ أوضحت أنها لم تفضل على فرنسا إلا الحرية التي نادت بها فرنسا، وفي قولها هذا إبلاغ مميز.

---

(٧٠) تقي الدين الصلح، في: Bustros, *Romans et écrits divers*, p. 19.

(٧١) Bustros, «Réminiscence,» p. 429.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

إن إيمانها بقدرات المرأة، وأهمية دورها في المجتمع لترسيخ الأمن العائلي والمجتمعي، جعلاها ترسم صورتها وتحدد صفاتها المميزة، وأهمها: الصراحة والعفوية وعدم الالتواء في أقوالها، وحساسيتها الفائقة على المشاكل الاجتماعية التي تضاهي حساسية الرجال بها؛ فهي أكثر أمومة واندفاعاً لدرجة إلغاء ذاتها. أما الرجل، فهو مأخوذ بشغف الأعمال، مستغرق في الهموم المادية، وتواق في طموحه، فينسى من حوله، لكن النساء نادراً ما نسين من حولهن. والنساء من جيلها كن يجهلن حقهن في الطلاق، فخضن الزواج على أنّه عقد لا فكاك منه. بينما حتّى الرجل الذي تزوج عن رضى، فإنه ينساق وراء رغبته في المغامرة. وتنهي عرضها قائلة أتمنى أن يحبّ الرجال القادة والنافذون بلدهم كما تحبه النساء، «نحن عماد العائلة ونشارك في الصالح العام. . . دون منافسة مع الجنس القوي، لتتذكروا أن أولادنا يقطفون ثمار ما قدمنا»[٧٣]. (ترجمة شخصية) وتدعو أخيراً إلى ترسيخ الاتحاد والتطور والأمان في العائلة والمجتمع.

خاتمة

في روايتيها النساء ضحايا؛ ففي رواية **يد الله** (*La Main d'Allah*) عرينب التي تدور حولها الأحداث، تصير لعبة بين يدي معاوية ويزيد وزوجها والحسين، أي الرجال، أو ضحية للقدر. وأنيسة بطلة روايتها الثانية: (*Sous La Baguette du Coudrier*) هي ضحية التقاليد، وظروف قاهرة اجتماعية واقتصادية في ظلّ اختلال الهوية الوطنية.

في دفتر يومياتها، تبعاً لكاتب سيرتها، تحتج على الهامش الذي تتموضع فيه النساء. وفي كتيبها **ريمينيسانس** (*Réminiscence*) «ومع أنّها استعرضت فيه قوة المرأة، إلا أنّها تصورها ضحية شهوات الرجل. لكنّها في أنشطتها الميدانية التي مارستها اتجهت إلى تغيير موقع المرأة ـ الضحية عملياً، لتصير المرأة الحرّة الفاعلة والمؤثرة.

إن تحليلنا لسرديات إفلين تويني بسترس، وأنشطتها، أظهرت تنوع خطبها وعمقها وثراءها، والذي ساعدنا في تقييم تأثير التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية على الطبقة الميسورة من النساء، وعلى الطبقات الأخرى الأقل حظوة.

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٣١.

فتعرفنا بطبيعة القوى التي حرّكت المجتمع اللبناني واتجاهاتها الفكرية، والإلمام بهذه المعرفة يلغي بعض المقولات السائدة عن أدوار النساء من هذه الطبقات، ويؤكّد مواقفهن الإيجابية، وأعمالهن الفعالة في مجالي التوعية والتنمية. الأمر الذي يشير إلى أن العلم والتثاقف والوضع المادي العادل أمور تيسر الخوض في الشأن العام، والتمرد على التقاليد التي لا تتماشى والعصر. و«نسويتها» السياسية الوطنية كانت واضحة وغير متطرفة أو مأسورة بنمط جامد، وإطارها واضح المعالم: لبنان في بعده العربي، ووحدته التي تقوم على التوافق ما بين الطوائف، واستقلاله، وتحديث التعليم والتنمية الريفية وتطوير قوانين الأحوال الشخصية. الغرب (فرنسا) مصدر للتزّود بالمعارف والتجارب، والمعارف النقدية تؤدي إلى تعزيز الهوية الوطنية وتحديد الصالح من السيئ. هذه هي مصادر القوة والتأثير من أجل التطور والتحديث. لقد كسرت الحواجز الطبقية والحواجز النفسية الأنثوية كونها كاتبة مسيّسة ونسوية، وضعت نفسها بمواجهة الثقافة السائدة، وعملت على تقويض مسلماتها، واندمجت في الاتجاه النقدي لتراثها الثقافي من دون أن تجاوزه، وهي قدمت قراءة مضيئة له.

لقد بينت لنا هذه الدراسة أيضاً تغيرات المشهد الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي في لبنان منذ العشرينيّات وحتى الاستقلال، ونموذج إفلين في هذا المشهد، هو خير دليل على التغيرات التي عاشها آنذاك المجتمع اللبناني بكافة فئاته وبأشكال مختلفة. وكانت النساء الكاتبات والصحافيات والناشطات في قلب هذا المشهد وكتاباتهن من نسيجه؛ فمسار إفلين دلنا على تعدد مواقع النساء في المجتمع اللبناني واختلاف مساهماتهن في قضايا وطنهن، ذلك لأن النساء يقفن في مواقع متعددة في مجتمعهن (الطبقة، الدين، الجندر، الريف/المدينة). ومن ثمّ يغدو من المستحيل النظر إلى كتاباتهن وأنشطتهن من منظور أحادي. وأكون غير صادقة لو لم أقل إن ما جذبني إلى دراسة أعمالها، هو أنّها كتبت بالفرنسية، إذ كنت في مرحلة سابقة قد اطّلعت على نتاج اللبنانيات باللغة العربية في مرحلة النهضة والانتداب، وكان يتملكني الفضول لأقرأ لمن عشن بقرب أيامذاك من الفرنسيين، وتأثرن بثقافة فرنسا، كي أرى إلى أي حدّ أثر ذلك على كتاباتهن وأنماط عيشهن؛ فوجدت إفلين سيدة مثقفة وحديثة لكن جذورها متينة البنيان، فلم تعش صراعاً بين التقاليد الموروثة والثقافة الأوروبية، وهي نجحت في إقامة التوازن بينهما. كذلك لم تحصر مواضيع كتاباتها في قضايا المرأة، بل تناولت مواضيع سياسية عامة، فكتبت في

صحف ومجلات ذات اهتمامات فكرية عامة ناطقة باللغة الفرنسية، بينما اتجه جيلها من الفئات الأخرى إلى الكتابة أكثر في الصحافة النسائية. ثمّ تلمسنا فرقاً بينهن على صعيد العلاقة بالغرب(٧٤)؛ فبعض اللواتي كن يكتبن في الصحافة النسائية كن غير حاسمات لقواعد هذه العلاقة(٧٥). بينما لم يكن لدى إفلين مشكلة في التفرنج، هي ابنة الأشرفية، إنما المشكلة هي أي تفرنج نقصد؟ فهي تمثل صوتاً ليبرالياً ليس لديه عقدة من الغرب، هي التي عاشت فترة طويلة في فرنسا، ولم تكن متمنعة على الحداثة، وكان همها الأوّل تحديث بلدها. هكذا لا يمكننا النظر إلى المثقفين الذين تأثروا بالثقافة الفرنسية من منظور أحادي يرى إلى انحيازهم الفرنسي فقط، إذ تميز عدد منهم، ومن بينهم إفلين، بنزعة وطنية تطالب وتعمل للاستقلال، فاستخدموا أفكار الثورة الفرنسية نفسها لمناهضة الانتداب الفرنسي والمناداة بالاستقلال(٧٦).

وإن استخدم المنتدب الفرنسي الطوائف لتمكين مواقعه، وكذلك فعل الأتراك قبله، بالنسبة إليها، فذلك لم يجعلها ترضى بالأمر بسبب إضراره بمصالح بلدها وتهديده وحدته؛ فبنت تصوراً للخلاص من الطائفية، إطاره العام بناء دولة علمانية تفصل الدين عن الدولة، وتبنت التعليم العلماني، ورأت أن تقوية مؤسسات الدولة هو المخرج. وكذلك رأت في تحسين وضع النساء عاملاً مهماً في تدعيم قوة الوطن واستقراره، هكذا دعت إلى تغيير قوانين الأحوال الشخصية، ومحو الأمية، وإشراك النساء في شؤون وطنهن السياسية والثقافية والاقتصادية. كما تنبهت إلى أهمية العامل الثقافي في توفيره

---

(٧٤) دعت مي زيادة (١٨٨٦ ـ ١٩٤١) إلى تعلم اللغات والعلوم الأجنبية، إضافة إلى اللغة العربية والتاريخ كي «نكون جامعين بين السرعتين أقوياء بالقوتين». بالمقابل أبدت سلمى الصايغ (١٨٨٩ ـ ١٩٥٠) حذرها تجاه المدارس الأجنبية، رائية فيها طريقاً للقولبة «تلك البواتق الأدبية التي تسبكنا أشكالاً وتطبعنا قلباً ولساناً، لنكون لها تابعين، وباسمها مشيرين». انظر: بيومي، «نظرة أخرى لنشاط النساء الكتابي والميداني،» ص ٦٠٦.

(٧٥) نهوند القادري، «إشكالية عصر النهضة في الصحافة النسائية اللبنانية، ١٨٩٢ ـ ١٩٢٠،» في: **زمن النساء والذاكرة البديلة**، ص ١٠٥.

(٧٦) تروي ناديا نويهض في كتابها هذه الحادثة نقلاً عن أقرباء إفلين: «صادف أنّ التقت المفوض السامي الكونت دي مارتيل في إحدى الحفلات الدبلوماسية. فتقدّم منها ورفع كأساً قائلاً لها: «لنشرب كأس فرنسا»، ففاجأته قائلة: «فلنشرب كأس فرنسا بالأمس لا اليوم، أيام كانت أماً للثورة والحرية وليس بعد أن أصبحت دولة مستعمرة!» رغم اضطرابه فإنه لم يستطع إلا أن يجيبها «بل نشرب كأس السيدة بسترس اعترافاً بشجاعتها وجرأتها»، انظر: ناديا نويهض، **نساء من بلادي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦)، ص ٤٩.

أسباب الاستقرار، فعملت لأجل الحفاظ على التراث والعناية بالمنتوجات الوطنية والأشغال اليدوية.

تجسد العشرينيّات مرحلة الانتقال من النهضة الأولى إلى الحلم بالدولة المستقلة والحديثة، وتقع كتابات إفلين في فضاء هذا الحلم. أما كتابتنا عن العشرينيّات فإنها تقع في حلم الاستقلال الجوهري، بعد أن استقل الكيان، وهو الأصعب. أنّه الاستقلال السياسي والثقافي والاقتصادي. في العشرينيّات كان مفهوم «الحداثة» هو المهيمن، واليوم ننتقل إلى مفهوم آخر وهو «العولمة»، فيصير سؤالنا/حلمنا كيف نستقل في العولمة؟ قرن مضى بين الحلمين، تميز بحراك متموج للقوى الاجتماعية والسياسية، وحراك جديد للقوى الدولية. ترى هل نعود إلى الحلم الأوّل، إلى مرحلة القلق على الكيان والهوية، لنتبين إخفاقاتنا الحالية، أم لننفض الغبار عنه علناً نعيشه هذه المرة واقعاً وحقيقة؟

القسم الثالث

كتابة الذات وتمثلاتها

الفصل الثامن

تشكيل تصورات عن الذات:
قراءة أدبية في سيرة كوكب حفني ناصف

هدى الصدة(*)

مقدمة

تتناول هذه الورقة السيرة الشفاهية لكوكب حفني ناصف، وهى امرأة مصرية درست الطب ومارسته في النصف الأوّل من القرن العشرين. ويعد هذا البحث جزءاً من مشروع أكبر تقوم به مجموعة من الباحثات المصريات في ملتقى المرأة والذاكرة لتوثيق سير حياة نساء مصريات ساهمن في الحياة العامة في مصر في النصف الأوّل من القرن العشرين، وذلك من أجل بناء مكتبة تاريخ شفاهي للنساء المصريات.

يستند مشروع أصوات النساء المصريات إلى افتراض أساسي عن أهمية التاريخ الشفاهي في الوقت الحالي لدعم المحاولات الجارية لتحسين وضع المرأة في المجتمع. التاريخ الشفاهي هو التاريخ الذي يعتمد على الروايات الشفاهية للناس الذين لم تسلط عليهم الأضواء، وعن مظاهر الحياة في مجتمعاتهم، ولا يعتمد، كما هو الحال بالنسبة إلى التاريخ الرسمي، على الوثائق الرسمية التي

(*) أستاذة الأدب المقارن في قسم اللغة الإنكليزية، جامعة القاهرة؛ محررة مجلة هاجر المختصة بقضايا النساء العربيات، ومديرة ملتقى المرأة والذاكرة.

تعتبر المصادر الرئيسيّة للتأريخ بشكل عام. هؤلاء الناس هم الناس البعيدون عن السلطة، هم الناس الذين لا يرد ذكرهم في المصادر الرسمية التي تهتم في الأساس بمن هم قريبون من النخبة الحاكمة في فترة معينة. وفي الأغلب كانت النساء من المجموعات المهمشة في التاريخ الرسمي بشكل عام، ومن ثمّ أصبح التاريخ الشفاهي للنساء من أهم المصادر المتاحة للإنصات إلى أصوات النساء التي ظلت صامتة طويلاً، كما تحولت هذه المصادر التاريخية البديلة إلى وثائق مهمة لإلقاء الضوء على بعض الجوانب المطموسة في تاريخنا الاجتماعي والسياسي بشكل عام.

في مصر والعالم العربي، أدت النساء دوراً بالغ الأهمية في الجزء الأوّل من القرن العشرين لا نعرف عنه إلا القليل. تمّ التركيز على شخصيات معينة، وتجاهل شخصيات أخرى لأسباب سياسية واجتماعية. أما بالنسبة إلى الشخصيات النسائية التي كان لها حضور واضح ومعروف، فنجد أنّه في معظم الأحيان، يتم التركيز على جوانب معينة من الشخصية، وتجاهل جوانب أخرى قد تكون على درجة عالية من الأهمية. إضافة إلى ذلك، لا يلتفت التاريخ الرسمي إلى مساهمات النساء غير المشهورات، بالمعنى الإعلامي للكلمة، ومن ثمّ يتم استبعاد تجارب كثيرة غنية ودالة.

ولهذا، وباعتبارنا من النشيطات في مجال حقوق النساء، نهتم بأحياء ذاكرة النساء، وتسليط الضوء على إنجازات النساء، وعلى أدوارهن المتعددة في المجتمع، وذلك من أجل مقاومة التصورات السائدة عن دور المرأة ومكانتها في المجتمع. وباعتبارنا باحثات، نهتم بقضايا الهوية، وتشكيل الذات وتحديد معالمها، كما نعي مخاطر صياغة تصورات جوهرية وجامدة عن «الآخر»، في سياق ثقافي وسياسي مليء بعمليات إنتاج واستهلاك لذوات تمثيلية (Representative Subjectivities). بعبارة أخرى، نحن دائماً معنيون بمساءلة الافتراضات النظرية والعملية لمشروعنا وإعادة النظر في منطلقاتنا.

ولقد نما الاهتمام بتاريخ النساء الشفاهي ضمن الاهتمام البحثي العام بكتابات المرأة، أو بمختلف أشكال التعبير عن أصوات النساء استجابة للمطلب النسوي لاستعادة أصوات النساء في عالم المعرفة. وبعد أن بذلت مجموعات كبيرة من الباحثات النسويات مجهوداً كبيراً في تقديم أو توصيل أصوات النساء إلى المجال العام، وذلك من خلال التركيز على تجارب النساء، ووجهات نظرهن في

عرض رؤيتهن عن العالم، ظهرت أسئلة جديدة حول كيفية قراءة أو فهم أو تفسير التجارب المعبر عنها. أي كيف نفهم أشكال التعبير المعقدة والمتداخلة عن الذات؟ إلى أي مدى يتسنى لنا أن ننتهي إلى استنتاجات عامة من واقع التجارب الفردية؟ ما هو السبيل إلى تفادي قولبة التجارب في أطر جوهرية؟ أو عندما نقول المرأة، أو المرأة المصرية، أو المرأة العربية ما هي ماهية تلك المرأة؟ وهل يوجد بالفعل امرأة عربية واضحة المعالم، ومتميزة عن نساء أخريات في أماكن أخرى؟ في مقالة مهمة، تحذر المؤرخة جوان سكوت (Joan Scott) من مخاطر تقديم «التجربة» باعتبارها حقيقة، أو معبرة عما هو حقيقي، وتطرح فكرة «التركيز على عمليات إنتاج الهوية، والتأكيد على التجربة باعتبارها خطاب، ومن ثمّ الالتفات إلى سياسات التشكيل في حدّ ذاتها»[1]. تنبهنا سكوت إلى تاريخية التجربة، والى أهمية التركيز على تفاصيل السياق الدقيقة، والى المادة النصية التي تؤثر على عملية تعريف الذات والهوية.

وحول القضية ذاتها، تتساءل غاياترى سبيفاك (Gayatri Spivak) ما إذا كان في استطاعة الصوت المهمش الحديث أن يتم الاستماع إليه، على الرغم من الأنساق الثقافية السائدة التي قامت بتحديد قواعد الخطاب الذي يوجه المعنى والوعي، ويشكل معالمهما[2]؟ شكل تساؤل سبيفاك تحدياً خاصاً لمؤرخي التاريخ الشفاهي الذين يحاولون استعادة أصوات النساء من خلال تدوين سيرهن الشفاهية، والعمل على أتاحتها إلى جمهور كبير. لقد نبهت سبيافاك إلى قضيتين محوريتين:

الأولى، تتعلق باحتمالات نجاح المتحدثة في التعبير عن نفسها وفي تشكيل ملامح ذاتها داخل إطار الخطابات السائدة.

أما الثانية، فتتعلق بالأثر الناتج من كون الباحثة، أو المناقشة، أو مؤرخة التاريخ الشفاهي، تقوم بدور وساطة بين الصوت والعالم. هناك العديد من السرديات الكبرى التي تتدخل في عملية إنتاج المعاني المرتبطة بسيرة حياة امرأة مصرية، كما تتدخل في عملية استقبال المعاني وفهمها. مازلنا متأثرين بخطاب

---

(١) Joan Scott, «Experience,» *Critical Inquiry*, vol. 17 (Summer 1991), p. 794.

(٢) Gayatri Spivak, «Can the Subaltern Speak?,» in: *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited and with an introduction by Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1988), pp. 271-313.

الحداثة العربي الذي تحول إلى سردية كبرى يقبلها ويعيد إنتاجها المؤرخون الحداثيون. ومن ناحية أخرى، فلقد نجحت النظرية النسوية ونظرية ما بعد الاستعمار في تزكية سرديات كبرى أخرى عن أدوار النساء في تاريخ الشرق الأوسط. ويظل السؤال، كيف لنا أن نقرأ ونستنبط معاني من السير الشفاهية لكي نفهم التغيرات الاجتماعية والثقافية في المجتمعات العربية، وبخاصة فيما يتعلق بوضع النساء؟

أولاً: سيرة كوكب حفني ناصف

ولدت كوكب حفني ناصف سنة ١٩٠٥، وكانت الابنة الصغرى لعائلة مصرية من الطبقة المتوسطة مكونة من الأم والأب وثلاث بنات وأربعة أولاد. عاشت وسط عائلة تقدس التعليم، ونجحت في توفير بيئة دافئة ومشجعة لأفرادها. كان أبوها حفني ناصف (١٨٥٥ ـ ١٩١٩) من الشخصيات البارزة في المجتمع المصري. كان معلماً، وقاضياً، ومفتش تعليم، كما كان ضمن مؤسسي الجامعة المصرية. كان أيضاً يكتب الشعر، ويعطي من وقته للإشراف على تعليم أولاده وبناته. كوكب هي أيضاً الأخت الصغرى لملك حفني ناصف، وهي من رائدات الحركة النسائية في مصر. كان لملك مكانة خاصة في عائلتها، ما جعل موتها في سنّ مبكرة صدمة هائلة لعائلتها، خاصة لأبيها الذي توفي بعدها ببضعة أشهر. أما أمها، فتتذكر كوكب قوتها وعزيمتها، حيث كانت تشجع أولادها على الاستمرار في طريقهم بالرغم من الصعاب التي تواجههم، كما نجحت الأم في الحفاظ على تماسك العائلة تحت وطأة ظروف سياسية ومعيشية قاسية. كانت العائلة بشكل عام مرتبطة ارتباطاً جذرياً بالحياة السياسية في ذلك الوقت، كما كانت تتميز بارتفاع مستوى التعليم لأفرادها؛ فعلى سبيل المثال، كانت ملك (١٨٨٦ ـ ١٩١٨) خطيبة ماهرة وكاتبة مقالات تنشر في الجرائد والمجلات في أوائل القرن العشرين، فأثرت على أجيال لاحقة من النساء العربيات. عمل جلال الدين (١٨٨٩ ـ ١٩٦٠)، وهو الأخ الأكبر محامياً ثمّ قاضياً. أما مجد الدين (١٨٩١ ـ ١٩٧٨) فعمل أستاذاً في كلية الآداب بجامعة فؤاد الأوّل (جامعة القاهرة)، وقام بتأليف كتب عديدة، كما قام بترجمة أعمال عالمية. عملت حنيفة (١٨٩٨ ـ ١٩٧٣) مدرّسة، وترقت إلى درجة مفتش في وزارة التربية والتعليم. درس عصام الدين (١٩٠٠ ـ ١٩٧٠) الزراعة في ألمانيا، ثمّ عمل مدرّساً، وله مؤلّفات كثيرة عن تاريخ الأديان. وكان صلاح الدين

(١٩٠٢ ـ ١٩٧٧) مستشاراً في وزارة الصحة. سنة ١٩٢٢، حصلت كوكب على منحة لدراسة الطب في إنكلترا، لتعود إلى مصر في عام ١٩٣٠، وتصبح من أوائل النساء اللاتي مارسن مهنة الطب في العصر الحديث.

ومن ناحية أخرى، انخرط معظم أفراد هذه العائلة في العمل السياسي ضدّ الاحتلال الإنكليزي لمصر، وكان لهم مواجهات كثيرة مع ممثلي الاحتلال. عانى حفني ناصف من النقل المتعسف إلى مناطق نائية في الدولة، لإبعاده أو إرهابه. تعرض كلّ الأولاد الذكور إلى الاعتقال السياسي، وبخاصة مجد الدين الذي مثل أمام محكمة عسكرية كادت أن تحكم عليه بالإعدام؛ دخلت ملك في معارك سياسية واجتماعية حول قضية وضع المرأة في المجتمع؛ كادت كوكب أن تفقد المنحة الدراسية التي رشحت لها بسبب ما عرف عنها وعن أسرتها من معاداة الوجود الإنكليزي في مصر. أما الأم، سنية، فاعتادت حملات التفتيش التي كان يقوم بها البوليس بصفة شبه دورية لبيتها بحثاً عن أدلة تدين أحد أفراد أسرتها، فابتدعت أسلوباً للمقاومة يعتمد على السخرية من الموقف، والتظاهر بعدم المبالاة أو الانزعاج، فتروي كوكب كيف كانت أمها تدعو الجنود إلى تناول الطعام بصوت ساخر لاذع.

ذهبت كوكب إلى مدرسة السنية الشهيرة، وهي من أوائل المدارس الحكومية للبنات في مصر، تأسست سنة ١٨٨٩. عندما اندلعت ثورة ١٩١٩، شاركت كوكب، وهي ما زالت تلميذة في المدرسة، في التظاهرات ضدّ الاحتلال، ولعبت دوراً فعالاً في تعبئة التلميذات الأخريات. ولهذا السبب، قررت ناظرة المدرسة، السيدة هاردينغ، طرد كوكب وزميلتها منيرة روفائيل، ووصفتهما بأنهما «زعيمتا المشاغبات». ١٩١٩، «كانت سنة سودا» كما تتذكرها كوكب، فلقد عانت الأسرة من الوفاة المفاجئة لفردين من أفرادها، وكان لها أخان في السجن، وكان على البقية تحمل تحرش البوليس. دخلت كوكب مدرسة الحلمية في نهاية العام، بمساعدة أصدقاء والدها في وزارة التربية والتعليم. ولكن، نقلت السيدة هاردينغ إلى مدرسة الحلمية أيضاً، واستمرت في معارضتها لمنح كوكب بعثة دراسية إلى إنكلترا. «قالوا لمس هاردينغ ما تخافيش على الحكومة البريطانية. مش حتقدر كوكب تقلبها»، تتذكر كوكب.

وعن ذكرياتها في مدرسة الحلمية، تقول كوكب: «كنا عفاريت». ثمّ جاءت بعثة كيتشنر لدراسة الطب في إنكلترا. تتذكر كوكب أن ممارسة مهنة الطب كانت

من أحلامها، لأنها عندما طلب منها كتابة موضوع عن أمنياتها في المستقبل، كانت دائماً تتمنى أن تصبح طبيبة. مرة أخرى، وقفت مس هاردينغ في طريقها، وعارضت منحها البعثة. نصحها موظفون في الوزارة بتحسين علاقتها مع مس هاردينغ، أو «تمشيّ حالها معاها وتسايسها» إلى أن تحصل على الترشيح الرسمي للبعثة. نجحت في النهاية في الحصول على البعثة وسافرت إلى إنكلترا سنة ١٩٢٢. تستمتع كوكب باستعادة ذكرياتها عن فترة البعثة، باعتبارها فترة سعيدة. أمضت في إنكلترا عشر سنوات صعبة ولكن مجزية على أكثر من مستوى. تعقد كوكب مقارنات كثيرة بين الإنكليز في إنكلترا، والإنكليز في مصر. كانوا «حاجة تانية». تشكر العائلة التي أقامت عندها خلال فترة دراستها، فكانوا يحترمونها ولم يحاولْنَ قط التأثير على أفكارها أو معتقداتها. قارنت هذا الموقف بموقف الإرساليات التبشيرية في المدارس الإنكليزية في مصر، حيث كانت المدرسات يحاولن التأثير على التلميذات المصريات. عادت إلى مصر سنة ١٩٣٢، وعملت في مستشفى كيتشنر.

سنة ١٩٣٨، طلب الملك عبد العزيز آل سعود من علي إبراهيم باشا ترشيح طبيبة لمعالجة النساء في عائلته. لم ترغب كوكب في الذهاب إلى السعودية، ولكنها وافقت بعد أن هددها إبراهيم باشا بمحاربتها في مصر إذا رفضت. أيامها في السعودية مليئة بالمغامرات والأحداث الشيقة، ولكنها عانت من الملل بسبب قلة مسؤولياتها. بعد مرور سنة، عادت إلى مصر والى وظيفتها في مستشفى كيتشنر. سنة ١٩٤١، أعلنت بريطانيا دخولها الحرب، ما أدى إلى استقالة بعض العاملين في المستشفى. استمرت هي في وظيفتها، فكان حلمها أن يتحول هذا المستشفى إلى مستشفى مصري. وبالتدريج، نما المستشفى، وأصبح هناك ممرضات مصريات مدربات تدريباً جيداً، ثمّ تحول المستشفى إلى مستشفى جامعي. أصبحت هي الطبيبة الأولى. سنة ١٩٦٤، أصبح المستشفى تحت إشراف وزارة الصحة. استمرت في وظيفتها حتّى سنة ١٩٦٥، ثمّ تقاعدت وكرست حياتها لتربية أحفادها.

ثانياً: قراءة الاستراتيجيات السردية

يتيح لنا النصّ السردي الشفاهي لكوكب حفني ناصف قراءته باعتباره قصة نجاح حديثة (A Modern Success Story)؛ فهذه امرأة، أتيحت لها فرصة الحصول على شهادة عليا، الأمر الذي أدى إلى نجاحها في ممارسة مهنة،

فاستطاعت أن تشارك في المجال العام بكفاءة وتأثير. ومن ثمّ، تبرهن قصة كوكب أن النساء قادرات على خوض جميع المجالات والتفوق فيها إذا ما أتيحت لهن الفرصة المناسبة. يمكننا أيضاً من زاوية التاريخ الوطني، قراءة سيرة كوكب، بوصفها حلقة في سلسلة المقاومة ضدّ الاحتلال الإنكليزي لمصر، لأنها في سيرتها، تعتبر أن الوجود الاستعماري كان يشكل أكبر عائق في طريقها نحو الاستقلال، على المستوى الشخصي والوطني، والنجاح.

ومن ناحية أخرى، نستطيع أن نقرأ سيرتها قراءة مضادة للمنظور الحداثي الذي يكرس ثنائية «الحديث» في مواجهة «التقليدي،» ويرى أن ما يسمّى بالقيود التقليدية المفروضة على النساء والممثلة في التزاماتهن الأسرية وأدوارهن التقليدية داخل العائلة «العربية التقليدية» يشكل أكبر عائق لتقدّم المرأة؛ فوفق هذا المنظور الحداثي، تعرف العائلة العربية تعريفاً جامداً تسوده نزعة تنميطية، فتصبح «العائلة» هنا رمزاً للمجتمع التقليدي الذي يتمسك بقيم مناهضة للتطور والتغيير نحو الأفضل. أو، في قراءة أخرى من منظور نسوي، كان على النساء الرائدات قبول التعريفات والأطر الذكورية التي تقلل من شأن قيمة العمل داخل المحيط الخاص، وفى المقابل تعليّ من قيمة العمل في المحيط العام، الأمر الذي يؤدي إلى تجاهل النساء لأدوارهن في العائلة والتركيز على إنجازاتهن العامة والمرئية.

من المحاذير التي وجب الانتباه لها في قراءة سير الحياة، الوقوع في فخّ معادلة التجربة بالحقيقة، أي اعتبار الرواية التي تقدّم تجربة لا رواية حقيقية. والمراد هنا ليس التشكيك في صدقية الراوي أو الراوية، وإنما الهدف هو التذكير بالعوامل المختلفة التي تتدخل في إنتاج المعنى في سياق ثقافي وسياسي محدد. تشمل هذه العوامل اعتبارات شخصية، اعتبارات خاصة بالمكان، بجمهور المستمعين المفترض، بهوية الباحث أو الباحثة، بمنظومة القيم والحقيقة (Regime of Truth) المتاحة للراوي/ الراوية، والباحث/ الباحثة.

تتواجد هذه العوامل وتتفاعل في سياق ثقافي واجتماعي مليء بالمعاني، والمصالح المتضاربة، وعلاقات القوة المتفاوتة والتوقعات المتغيرة، وأيضاً في السرديات الكبرى التي توجه وتشكل القراءات بشكل عام. وفي محاولة لتقديم قراءة تسعى إلى الأخذ في الاعتبار ما سبق ذكره، إضافة إلى تجنب، بقدر الإمكان، سطوة السرديات الكبرى، سوف أحاول تقديم هنا قراءة لسيرة

كوكب تسلط الضوء على ما تسميه جون سكوت، «العناصر الأدبية»[٣] للنصّ السردي، آخذين في الاعتبار المؤثرات الثقافية والاجتماعية التي تتحكم في عملية تشكيل الهوية. وللباحثتين موجه جوتشك (Muge Gocek) وشيفا بالاغى (Shiva Balaghi) مساهمة قيمة في هذا الموضوع؛ فتركزان على فكرة أننا في حاجة إلى وضع التجربة في سياقها الجغرافي (الشرق الأوسط في هذه الحالة) والمعرفي، أي في سياق قضايا الأصالة والهوية وعلاقات القوة[٤]. أما دوروثي سميث (Dorothy Smith)، فتؤكد ضرورة الاهتمام بواقع الحياة اليومية للنساء المعنيات[٥]. ومن ناحية أخرى، وفي إطار محاولة أدبية لقراءة النصّ في سياقه الثقافي والاجتماعي، تحدد كاثرين أندرسون (Kathryn Anderson) ودانا جاك (Dana Jack) ثلاثة سبل لسماع، أو للإنصات للنصّ السردي الشفاهي.

الأولى، تركز على «اللغة الأخلاقية» للنصّ، حيث يتم تقييم العلاقة أو التوتر بين مفهوم الذات وبين الأنساق الثقافية السائدة.

الثانية، تنتبه إلى المقولات الفوقية (Meta-Statements) التي تكشف المفارقات بين ما هو متوقع وبين ما يقال بالفعل.

الثالثة، تستكشف «منطق النصّ السردي»، فترصد مواطن التكرار، والتناقضات، وتداعيات الأفكار، والاختيارات بشكل عام[٦].

أي، عوضاً عن الإنصات إلى ما يقوله النصّ السردي، سوف أحاول قراءة النصّ من خلال الإنصات إلى كيف يقال ما يقال ولماذا. تستفيد هذه القراءة بصفة أساسية من المناهج النسوية المعنية بقضايا التمثيل (Representation)، التأويل، وتشكيل الهوية. ووفقاً لاعتبارات عملية وزمنية، سوف أركز على عنصرين من

---

(٣) Scott, Ibid.

(٤) Fatma Müge Gocek and Shiva Balaghi, eds., *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* (New York: Columbia University Press, 1994), p. 4.

(٥) Dorothy Smith, *Texts, Facts, and Femininity: Exploring the Relations of Ruling* (London: Routledge, 1990), p. 5.

(٦) Kathryn Anderson and Dana C. Jack, «Learning to Listen: Interview Techniques and Analyses,» in: Sherna Berger Gluck and Daphne Patai, eds., *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History* (London: Routledge, 1991), pp. 18-23; Lila Abu-Lughod, «Feminist Longings and Postcolonial Conditions,» and Omnia Shakry, «Schooled Mothers and Structured Play: Child Rearing in Turn-of-the-Century Egypt,» in: Lila Abu-Lughod, ed., *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

استراتيجيات النصّ السردي، وهما: آليات الحذف والتضمين من جهة، والتكرار (العبارات والموضوعات) وتوارد الخواطر من جهة أخرى.

١ ـ آليات الحذف والتضمين

عندما وصلت كوكب حفني ناصف إلى نهاية النصّ السردي، كان لديّ مجموعة كبيرة جداً من الأسئلة التي لم تتطرق إليها. كان منهجي في إجراء المقابلة منهجاً مفتوحاً إلى حدّ كبير، حيث حرصت أن لا أتبع نظاماً صارماً في طرح الأسئلة وفي توجيه مسار الحديث، بقدر الإمكان. طلبت منها أن تحكي لي عن نفسها واهتماماتها، ووضحت لها أنّني معنية بتوثيق سير حياة النساء اللاتي ساهمن في الحياة العامة في أوائل القرن العشرين في مصر. كنت مدركة لمخاطر طرح أسئلة توجيهية أو إيحائية توجه السرد نحو المساحات التي اهتمّ بها كباحثة، أو نحو الاتجاه الذي أفضله. وددت أن أفهم رؤيتها لنفسها، والسبل التي تختارها لتمثل نفسها وحياتها. كنت معنية أيضاً بما تعتبره هي من وجهة نظرها، مهماً، وآليات الاختيار التي سوف تحدد ما يضمّن وما يحذف من النصّ، والأسلوب الذي سوف تختاره للسرد. ركّزت كوكب على مسار مهنتها في مجال الطب، فكانت تتذكر المواقف والناس المرتبطين بمهنتها. في البداية، أشارت إلى عائلتها، أختها ملك، أبيها، واستعادت بعض الذكريات عن الأزمات التي واجهت العائلة ككل، خاصة حين فقدوا فردين من أفرادها في غضون أشهر قليلة. أشارت أيضاً إلى الفترة التي عاشوا فيها في خوف دائم من سلطات الاحتلال. ولكن، ومع تطور السرد، لفت انتباهي أنّها لم تشر إلى زوجها أو إلى عائلتها الصغيرة، بناتها. لم تتطرق مرة واحدة إلى المعوقات الأسرية أو الاجتماعية التي كان عليها مواجهتها كامرأة اختارت أن تتحمل أعباء مهنة صعبة إلى جانب أعبائها العائلية المتوقعة منها كامرأة. لم تستدع في سردها أسماء نساء معاصرات لها من الأسماء المعروفة في الحركة النسائية المصرية. وباستثناء الحرب العالمية الثانية التي أدت إلى بعض التغييرات الإدارية في مستشفى كيتشنر الذي عملت فيه، لم تتطرق إلى أي أزمات أو تطورات على المستوى السياسي العام. وعلى الرغم من تعبيرها الدائم عن مشاعر وطنية عميقة، إلا أنّها تجاهلت أغلب الوقت تفاصيل الصراع الوطني، والأحداث السياسية المهمة (ثورة ٢٣ تموز/ يوليو سنة ١٩٥٢ على سبيل المثال).

ألحت على بعض الأسئلة المتشابكة. هل كانت قراراتها في الحذف

والتضمين واعية أم غير واعية؟ هل تجاهلت الحديث عن زوجها وبناتها لأنها قررت تبني المنهج الذكوري في رواية قصة النجاح، ومن ثمّ التركيز فقط على الإنجازات في المجال العام، لكي تشق طريقها في عالم يحكمه المنطق الذكوري؟ هل قبلت من داخلها وتواءمت مع النموذج الذكوري للنجاح، فاعتبرت حياتها الخاصة غير مهمة بالقياس إلى حياتها العامة. إضافة إلى ذلك، كان أسلوبها في رواية إنجازاتها الرائدة هادئاً إلى درجة تبدو وكأنها غير ملتفتة بتاتاً إلى الصعوبات التي لا بُدَّ أن تكون واجهتها في مسار حياتها. هذا الأمر جعلني أسترجع بعض النتائج التي توصلت إليها بعض الباحثات النسويات المعنيات بالتاريخ الشفاهي للنساء، وهي ملاحظات حول اتجاه نساء كثيرات نحو التقليل من شأن أفعالهن، أو تكرار أنهن لم يفعلن شيئاً يستحق الاهتمام؛ فهل نحن هنا بصدد استراتيجية خاصة بالنساء اللاتي اعتدن الابتعاد عن بؤرة الضوء، في المنزل وراء أزواجهن، فيرهبن الظهور ويحوّلن التواري إلى فضيلة تبتغى؟ كلّ هذه الأسئلة وأسئلة كثيرة أخرى بادرت إلى ذهني من واقع إلمامي بالنظريات النسوية ونظريات ما بعد الاستعمار، وبخاصة في ما يتعلق بسير النساء باعتبارها سيراً بديلة تعبر عن تصورات مختلفة للذات. إن حدود الاختلاف ما زالت تعرف وفق معايير مرجعيّة تضع الرجل الغربي العالمي كنموذج أمثل. وكما ذكرت، يطرح البحث النسوي في مجال سير النساء فكرة أن النساء عادة ما يملن إلى التقليل من شأن إنجازاتهن، ويبدين تحفظاً في الاعتراف بقدراتهن أو بتميزهن. أيضاً، يفضّل النساء تعريف أنفسهن من خلال علاقاتهن بالآخرين، بدلاً من التركيز على هويتهن المستقلة كأفراد.

قررت أن أطرح عليها بعض التساؤلات التي بادرت إلى ذهني. ما هي رؤيتها عن نفسها بوصفها امرأة اختارت مهنة يعتبرها بقية المجتمع في عصرها، مهنة غريبة أو غير ملائمة للنساء؟ كيف تعاملت مع الأنماط الثقافية السائدة عند النساء؟ إلى أي مدى كانت واعية أو غير واعية بمسألة المرأة التي كانت محل جدل واسع على الساحة الثقافية المصرية؟ هل كانت هويتها كامرأة عاملاً معوقاً في حياتها المهنية؟ كيف تختار أن تعرف نفسها؟ هل تعتقد أنه كان من الممكن أن تحقق أشياء مختلفة في حياتها العملية إذا كانت رجلاً؟ بعبارة أخرى ما هو المسكوت عنه في حياتها الذي كتمته أو تجاهلته في النصّ السردي لحياتها؟ فإلى هذه اللحظة، كان انطباعي أنها تتردد في الحديث عن هويتها كامرأة، وتختار دائماً تسليط الضوء على هويتها المهنية كطبيبة.

وجهت إليها سؤالاً عن المعوقات أو الصعاب التي كان عليها مواجهتها في حياتها. كان في ذهني الضغوط الاجتماعية والأسرية التي يفترض دائماً أنّها تشكل عائقاً هائلاً في طريق عمل المرأة. كان جوابها من دون أدنى تردد: الرجال والنساء الإنكليز. اكتشفت أن هؤلاء يمثلون لها السلطة القامعة. أضافت أنّه كان عليها طوال حياتها التحايل على غضب واستياء الإنكليز في مصر تجاهها وتجاه ما كانت تمثله لهم. تتذكر مواقف عديدة كان عليها التحكم بنفسها وعدم التعبير عن مشاعرها الغاضبة، حتّى لا تسمح لممثلي الاستعمار أن يحرموها من فرصتها لدراسة الطب. في إنكلترا أثناء البعثة، كانت حريصة كلّ الحرص على اتباع التعاليم بحذافيرها، والابتعاد عن أي تصرف قد يجذب لها الأنظار، وذلك لكي لا تعطي أحداً الفرصة لتوجيه اللوم إليها، ومحاربتها «لحسن يخطئوني». باختصار، حين سؤالها عن المشاكل أو المعوقات التي كان عليها مواجهتها، كانت دائماً تشير إلى ممثلي السلطة الحاكمة التي هددت استمرارها في مهنتها. كان على رأس قائمة السلطة المناهضة لمسارها ممثلو الاحتلال في مصر، مجلس إدارة مستشفى كيتشنر، أو في فترة لاحقة، الموظفون المصريون في وزارة الصحة بعد انسحاب القوات الإنكليزية من مصر.

وبعد أن أجابت عن سؤالي الخاص بالمعوقات التي واجهتها، سألتها عن المشاكل المتعلّقة بوظائفها الأسرية. ماذا عن عائلتها، وعن مسؤولياتها المضاعفة بوصفها ربة أسرة؟ ماذا عن المعوقات الاجتماعية؟ تزوجت كوكب في سنّ السابعة والثلاثين، وهي سنّ متأخرة حتّى بالنسبة إلى النساء الآن. أردت أن أفهم مدى تقبل أفراد أسرتها (أخوتها وزوجها وبناتها وأقارب زوجها) لنمط حياتها. هل عانت من أي تعارض أو صراع بين حياتها الأسرية ومهنتها الطبّية؟ كانت كوكب تتجاهل أسئلتي في هذا الصدد، أو كانت لا تسمعها. تجيب عن سؤالي الخاص بالمعوقات، وتروي حادثة موت امرأة أثناء الولادة، وكان عليها مواجهة غضب عائلتها. أعدت المحاولة، وسألتها إذا كانت أمها قد حاولت التدخل في زواجها، وترتيب خطبة مناسبة لها. أجابت أنّها كانت تقضي معظم أيامها، وأحياناً لياليها في المستشفى، ولكنها سمعت أمها مرة تناقش موضوع زواجها مع أخوتها، ولكن أحداً منهم لم يفاتحها فيه؛ في النهاية، تزوجت من طبيب أسنان، وعاشت في البيت نفسه مع عائلته (أمه وأخواته غير المتزوجات). كان الوضع مناسباً لها جداً، لأنه أعفاها من مسؤوليات الإشراف على المنزل. سألتها عن علاقتها مع أهل زوجها. أجابت أنّها كانت علاقة ممتازة. كانوا فخورين بها،

وعاملوها معاملة خاصة، باعتبارها امرأة استثنائية. تدخلت هنا ابنة كوكب ناصف لتقول: «كانت بالنسبة إليهم الدكتورة. الدكتورة راحت، الدكتورة جت». أيضاً، كان الزوج رجلاً واسع الأفق لا يكترث كثيراً لما يقوله الناس. تتذكر ليلى الابنة أنّه لم يمانع قط في الجلوس إلى جوار زوجته أثناء قيادتها للسيارة، متجاهلاً نظرات الاستغراب التي كانت تلاحقه. «ما كانش يفرق معاه أن الأضواء كانت مسلطة عليها».

هل كانت لها أي علاقة مع النساء المنخرطات في الحركة النسائية المصرية، وهل كانت تتابع كتابات النساء في ذلك الوقت؟ تتذكر كوكب مواقف قليلة ربطتها مع رموز الحركة النسائية. مثلاً، قابلت هدى شعراوي في حفلة أقامتها زعيمة الحركة النسائية لتكريم الخريجات من النساء؛ في ما عدا ذلك، لم يكن لها أية أنشطة أو صلات مع الحركة النسائية. كان قرار الابتعاد عن أنشطة الحركة ورموزها قراراً واعياً. لقد ابتعدت عن قصد عن كلّ ما هو سياسي لكي لا تخاطر بمستقبلها المهني. في مستشفى كيتشنر، حيث كانت تقضي معظم وقتها، كانت تقرأ الجرائد الإنكليزية فقط. أما الجرائد العربية، فكانت تقرأها في المنزل، ذلك لأنها كانت حريصة كلّ الحرص على التظاهر بعدم المبالاة أو عدم الموالاة للحركة الوطنية الصاعدة ضدّ الاحتلال. كانت على يقين من أن ارتباطها بالحركة الوطنية كان من الممكن أن يضع طموحها المهني في خطر. «لم تكن لي علاقة مع هدى. كنت مندمجة في الطب. كانت روحي في المستشفى. كنت أتابع الأحداث الخاصة بالمرأة، لكن لم أتدخل أو أشارك، لأني كنت محاطة بالإنكليز. رئيسة المستشفى كانت إنكليزية. إذا غلطت غلطة صغيرة، كنت حاتقلب. وكان في بالي أن يوماً ما، سأكون مديرة المستشفى. كنت احتاط في سلوكي».

سألتها، كيف تتمنى أن يتذكرها الناس، أو ما هو الشيء الذي تود أن يرتبط اسمها به؟ أجابت، «الطب هو اللي عملني.» أضافت، أنّها كرست حياتها لمهنة الطب، وتتمنى أن يتذكرها الناس هكذا. كانت تشعر بفخر لأنها نجحت في تحقيق حلم صعب في وقت لم يكن من السهل للبنات إكمال تعليمهن والالتحاق بالجامعة. أضافت أيضاً أنّها مقتنعة بأن نجاحها من العوامل التي ساهمت في إقناع الدولة بشأن فتح أبواب الجامعات أمام البنات، كما ساعد على تشجيع بنات أخريات على المضي في هذا الطريق.

٢ ـ رؤى مزدوجة عن الذات: «كنت سودة وزربونة، وكنت طيشة»

يتخلل النصّ السردي لكوكب حفني ناصف تعليقات متناثرة عن سرعة استعدادها للغضب، يعقبها ملاحظة عن كيف أنّها تعلمت أن تسيطر على غضبها ولا تظهره لكي لا يتسبب لها في متاعب. يتكرر هذا الموتيف (Motif) الخاص بثنائية سرعة الغضب من ناحية، والدبلوماسية أو التحكم بمشاعر الغضب من ناحية أخرى، وتعبر عنه الراوية في سياق حديثها عن اللحظات المهمة في حياتها، ولا سيما في سياق ذكرياتها عن علاقتها ببعض أفراد أسرتها. تستهل النصّ السردي بالإشارة إلى أختها ملك، فتتحدث عن أثر ملك في حياتها. «بدلتني. أنا كنت بأغضب بسرعة. دايماً مقموصة. كانت تعلمني الشعر. أنا أعرف شعر عربي كتير قوي. هي علمتهولي. علمتني. كنت أصغر أخواتي. كانوا يقولوا لي يا سودة وزربونة». تشير كوكب مراراً في النصّ إلى هذه الخاصية في شخصيتها، أو بالأحرى إلى تلك الرؤية لشخصيتها من خلال أعين أخواتها. وفي كلّ مرة، تعتبر كوكب أن أختها ملك كانت صاحبة الفضل عليها لأنها علمتها كيف تتحكم بنفسها، أو كيف تصبح «دبلوماسية» وهو التعبير الذي تفضله كوكب. «خلقتني قبل ما تموت، وعملت مني حاجة بعد ما ماتت. أنا كنت غضوبة، زربونة. السودة الزربونة».

يظهر هذا الموتيف بوضوح في إطار ذكرياتها عن مواجهاتها مع ممثلي السلطة في مصر، وجهودها الواعية لكبح جماح غضبها لكي لا تعطيهم الفرصة للومها أو تأنيبها، ولكي لا تمكنهم من إيجاد مبررات لحرمانها من مهنتها. أشرت في ما سبق إلى اصطدامها وهي ما زالت تلميذة بناظرة المدرسة الإنكليزية، مس هاردينغ، ومحاولاتها إخفاء تمردها أو رفضها للوجود الإنكليزي. أما في ما يتعلق بتجربتها في إنكلترا كطالبة بعثة، فكانت حريصة على ألا تعطي أحداً الفرصة في نقدها بسبب تمردها أو تعبيرها عن مشاعر الاستياء من جراء بعض التصرفات العنصرية التي كانت تشاهدها. ثمّ، عندما تتذكر كيف أنّها أجبرت على السفر إلى السعودية سنة ١٩٣٨ من قبل علي إبراهيم باشا تقول: «أنا كنت يقال لي سودا. اتغيرت. علمتني أختي أن لا أرد إلا عندما أعيد النظر مرة واثنين. اتعلمت سياسة من أختي». مرة أخرى، عندما أصبح المستشفى تحت إشراف وزارة الصحة في الستينيّات، حاول المسؤولون إبعادها. «كانوا مستغربين إن فيه دكتورة. كانوا عايزين يخلعوني ماتخلعتش. عملوا فصل، شربته». كانت كوكب تعتبر دبلوماسيتها الواعية سبباً مباشراً لنجاحها في تحقيق أهدافها.

نكتشف أنّه كان لهذه الثنائية لرؤيتها لذاتها، أي استعدادها للغضب السريع ودبلوماسيتها، أثر على مواقفها الأخلاقية والسياسية وتقييمها لها. على سبيل المثال، وبالنظر إلى علاقتها مع الوجود الإنكليزي في مصر، وبالنظر إلى تقييمها لرؤية البعض لها باعتبارها «إنكليزية» في تصرفاتها، نورد الملاحظات التالية: نكتشف أنّه عندما تشير كوكب إلى جهودها الواعية لمجاراة ممثلي الاحتلال في مصر وإخفاء مشاعرها الوطنية المعادية للوجود الإنكليزي، كانت تنتقل دائماً لتعبر عن تعاطفها مع رجال مصريين في مواقع مسؤولة في الدولة اتهموا بموالاة الإنكليز. ولكن، ومن وجهة نظر كوكب، كان معظم هؤلاء المسؤولين مضطرين إلى إبداء تعاونهم، وإخفاء وطنيتهم بسبب الظرف السياسي في ذلك الوقت. وبعد أن عبرت عن تعاطفها مع هذا، تنتقل للحديث عن نفسها، وتقول إنّها كانت هي أيضاً تعرف كيف تجاري من هم في السلطة لكي تحقق أهدافها. تتذكر في تلك اللحظة وصف مدرستها لها على أنّها (Shrewd)، أو ناصحة. لم تعرف وقتئذ معنى الكلمة، فرجعت إلى القاموس، ووجدت أنّها تعني (Clever) ولكن لم يكن الأمر ذكاء فحسب. «ولا ناصحة ولا حاجة. كنت أصبر. وأفكر في جميع الوجوه. لو عملت كده حاروح في داهية. أنا مش حاروح في داهية. أنا عايزه أوصل لحاجة معينة. أجاريها. وأهي مشيت».

هناك ثنائية أخرى نستشفها في النصّ السردي لكوكب حين تؤكد في بعض المواقع على عدم أهميتها. «كنت طيشة». وفي مواقع أخرى تفخر بريادتها وإنجازها في مجال الطب. أي كانت «مهمة ومتميزة»، وكانت أيضاً غير مهمة ومهملة في آن. هناك ارتباط بين هذه الثنائية وبين استراتيجياتها التوفيقية (Conformist). كانت الأخت الصغرى في عائلة مكونة من تسعة أفراد. عندما كبرت وأصبحت شابة، كانت تنام في الحجرة نفسها مع أمها. كان تعليقها بخصوص عدم وجود حجرة خاصة بها أنّها لم تكن مهمة «كنت طيشة». كانت السنوات الأولى من عمرها مليئة بالأحداث والتقلبات العنيفة. مرت أمها بفترة صعبة كان عليها التكيف مع بعض المتغيرات القاسية، موت ابنة ثمّ الزوج، ثمّ اعتقال الأبناء، واضطرارها في وقت ما إلى ترك منزلها والاختفاء من البوليس، فلم يكن لديها الوقت الكافي للانتباه لاحتياجات ابنتها الصغرى. نتذكر هنا أيضاً، أن ملك كانت الابنة المفضلة لأبيها. كانت شخصية مرموقة ومعروفة في المجتمع المصري. هل كان وجودها وجوداً طاغياً بالنسبة إلى أخواتها؟ تؤكد كوكب مراراً أنّها استمدت قوتها وحكمتها من أختها ملك، حتّى بعد وفاتها. عندما سألتها

سؤالاً مباشراً عن وجود نموذج يُحتذى به في حياتها، كانت ملك هي النموذج والقدوة التي اختارته. ولكن، إلى أي مدى وجهتها ملك في مشوار حياتها المهنية والأسرية؟ وكيف نفسر إصرارها التأكيد على أهمية ملك مقارنة بعدم أهميتها هي؟ من الجدير بالذكر هنا أن كوكب كانت على علم باهتمامي البحثي بكتابات ملك، وكانت قد قرأت مقالة كنت قد كتبتها عن ملك. هل كان إصرارها على تفضيلها الكلام عن ملك في بداية لقائنا استجابة منها لما اعتقدته اهتمامي الرئيسي؟ كما سبق وذكرت، يتضح من حديث كوكب أن علاقتها تدور حول ارتباطها بصورتها عن أختها التي علمتها الحكمة والتحكم بالنفس. ولكن من الواضح أيضاً أن كوكب لم تحاول قط المضي في الطريق الذي خطته ملك كمناضلة في سبيل حقوق النساء. هل كان أحد أهدافها إثبات تفوقها في مجال لم تطرقه أختها؟ لم تهتم كوكب بالانخراط في الحركة النسائية المصرية، كما فعلت أختها، وركزت اهتمامها على مهنتها كطبيبة. عندما نتحدث عن السنوات التي قضتها مديرة لمستشفى كيتشنر، كانت عيناها تلمعان، وتقول بفخر واعتزاز وهي تتذكر كلمات الثناء التي كانت تسمعها من الأطباء والزائرين للمستشفى: «صحيح. كانت حلوة حلوة زيّ العروسة.» وإذا رجعنا إلى رؤيتها الثنائية، كانت كوكب «طيشة» من ناحية، ومن ناحية أخرى كانت رائدة الطب في مصر في القرن العشرين.

إذا أخذنا في الاعتبار التكنيك السردي في توارد الخواطر، نكتشف ترديدها لعبارة «كنت سودة وزربونة»، ثمّ يليها مباشرة التأكيد على دبلوماسيتها وكيف تعلمت التحكم بغضبها، يتكرر دائماً في رواياتها عن مواجهات بينها وبين ممثلي مؤسسات السلطة القامعة. نكتشف أيضاً أنّها ربطت، أو انتقلت من حديثها عن تعاملها مع ناظرة المدرسة بنصاحة، أو (Shrewdly) لكي لا تعطيها المبرر لحرمانها من بعثتها، تنتقل بقفزة خيالية إلى إبداء تعاطفها مع المسؤولين المصريين الذين اتهموا بموالاة الإنكليز، وترى أنّه فرض عليهم التظاهر بالموالاة لتسيير أمور الدولة. تضحك كثيراً حين تتذكر رؤية الناس لها على أنّها إنكليزية في أسلوبها وتصرفاتها. تكشف ضحكتها عن وعيها بالمفارقة بين كرهها للاحتلال الإنكليزي، وبين رؤية الآخرين لها باعتبارها إنكليزية. كانت حريصة جداً على إبداء الأسباب التي كانت وراء عدم تورطها في الصراع الوطني، أو في الحركة النسائية. كانت أيضاً مدركة أن ابتعادها كان وراء بعض الرؤى الملتبسة عنها وعن علاقتها بالإنكليز. ولكن، كانت بحكم مهنتها وبحكم انتمائها لعائلة لها تاريخ وطني

مشهود محصّنة ضدّ أي اتهامات مباشرة. أما بالنسبة إلى عبارة «طيشة»، فهي تكشف عن صراع داخلي بين الرغبة في الانطواء والتقليل من أهمية الذات، وبين سعيها الدؤوب للتميّز ولاختراق أماكن في المجال العام لم تكن متاحة لأغلبية النساء في العصر الحديث.

خاتمة

إن عمليات الحذف والتضمين في النصّ السردي لكوكب حفني ناصف، جديرة بالتأمل والتمحيص خاصة في ما تطرحه من تساؤلات حول بعض الافتراضات والنظريات المتعلّقة بعمليات التغيير الاجتماعي. **أولاً**، يمكننا أن نفسر قرارها بالابتعاد عن الساحة السياسية بوصفه شكلاً من أشكال الالتزام السياسي في تحقيق هدفها في اختراق مجال الطب والتميز فيه. لقد كان نجاحها في مهنة الطب تحدياً عملياً للتنميط السائد للنساء في الخطابات الاستعمارية والرجعية عن المرأة. **ثانياً**، نجد أن ترددها، أو إغفالها الحديث عن أدوارها داخل الأسرة وعن علاقتها مع عائلتها الصغيرة، لا يعني بالضرورة أنّها تبنت، أو أنّها استوعبت تعريفاً ذكورياً عن النجاح، وهو التعريف الذي يقلّل من شأن ما تقوم به النساء داخل الأسرة؛ ففي حديث مع ابنتها، تتذكر د. ليلى مدكور الاهتمام الذي كانت تعطيه أمها لتفاصيل حياة أفراد الأسرة ولم يكن لديها أية ذكرى لمشاعر الاستياء بسبب غياب أمها من المنزل لفترات طويلة. وفي حديث آخر مع صديقة مقربة للعائلة، الدكتورة ملك هاشم، تشير إلى رؤيتها لكوكب باعتبارها رمزاً للأمومة. تروي ملك هاشم ذكرياتها عن عطلات قضتها مع عائلة كوكب في مصيف رأس البر، وكيف كانت كوكب تتولى الإشراف على أكل الأولاد، وتحضر لهم الساندويتشات والأطعمة اللذيذة. لم يحدث أن لامها أحد لأنها مشغولة، أو لأنها لا تقضي وقتاً أطول في المنزل. أي لم تكن «أمومتها» أبداً موضع شكّ أو تهديد.

أتوقف هنا لأدخل وجهة نظر مقارنة، وأطرح فكرة أن الكثيرات من النساء المهنيات في نهاية القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين مطالبات دوماً بالاعتذار عن، أو فلنقل بإيجاد مبررات قوية، لأنفسهن أو لجمهور متخيل أو حقيقي، لإثبات أن عملهن خارج المنزل لا يؤدي إلى إهمالهن لواجباتهن الأسرية. بعبارة أخرى عليهن بصفة دائمة استجداء صكوك الاعتراف من محيط الأصدقاء والمعارف والزملاء أنهن أمهات فاضلات يرعين

أولادهن بالرغم من مسؤولياتهن المهنية. يحدث هذا في سياق ثقافي ومجتمعي يروج لفكرة أن العمل الأساسي والمقبول للنساء هو عملهن داخل محيط الأسرة ـ رعاية البيت والزوج والأولاد ـ وأن أي عمل إضافي يقمن به خارج المنزل لا يجب أن يتم على حساب واجباتهن الأساسية. كان من الواضح في النصّ السردي لكوكب، أنّها كانت غير ملتفتة أو غير معنية بتاتاً بهذا الصراع الحداثي بين المحيط العام والخاص، ولم تشعر أنّها في حاجة إلى تأكيد عمق اهتمامها بأولادها. من الممكن أن تؤدي هذه الملاحظة إلى إعادة النظر في بعض الافتراضات البحثية عن وضع المرأة في العصر الحديث، وإلى إعادة صياغة بعض الأسئلة. على سبيل المثال، هل ساعد التحول من الأسرة الممتدة إلى الأسرة النووية في تحسين وضع النساء في المجتمع، أو هل ساهم في تقوية موقفهن في الأسرة؟ فنحن نجد أن هناك افتراضاً عاماً أن «اختفاء الأسرة الممتدة» كان من المؤشرات المهمة لقياس تحسين وضع المرأة في الأسرة(٧). في حالة كوكب، كانت الأسرة الممتدة مصدر مساعدة ودعم لها في حياتها المهنية، حيث أتاحت لها حرية الحركة التي عادة ما لا تتوافر للنساء المنتميات لأسرة نووية. إضافة إلى ذلك، قد نخلص إلى أن عدم إصرارها على أمومتها، أو عدم شعورها بضرورة تقديم أوراق اعتمادها كأم صالحة، قد يدلّ على أنها لم تتعرض لسطوة الخطابات الحداثية التي حولت الأسرة إلى مملكة المرأة، وجعلت المرأة ملكتها المتوّجة، وأضفت على الأمومة قيمة عليا، وذلك بهدف التحكم بالأدوار الاجتماعية للنساء والرجال من خلال تعريفها تعريفات جوهرية صارمة. والخلاصة أنّه إذا قمنا بدراسة مقارنة بين سيَر ذاتية لنساء في فترات تاريخية مختلفة، سوف نلقي بالضوء على تاريخية رؤى الذات وعملية تشكيل التصورات التمثيلية.

وعلى المنوال نفسه، نتوقف عند وصفها لنفسها بأنها غير مهمة، أو «طيشة»، ثمّ ما يتبعها من استرجاع مواقفها وإنجازاتها في الطب باعتزاز وفخر. مرة أخرى، نجد ثنائية التمرد/التبعية، توازيها ثنائية التميز/عدم التميز. نكتشف أنّه من التحديات التي كان على كوكب مواجهتها، تحدٍ خاص بقضايا التمثيل،

---

(٧) Laila Nawar, Cynthia B. Lloyd and Barbara Ibrahim, «Women's Autonomy and Gender Roles in Egyptian Families,» in: Carla Makhlouf Obermeyer, *Family, Gender and Population in the Middle East* (Cairo: American University Press, 1995).

ورؤية الذات، والمواءمة بين رؤية الذات مع رؤية الآخر عن الذات. كيف يتأتى لنا أن نفهم ثنائية التصورات عن سرعة غضبها مع دبلوماسيتها، عن تمردها مع تبعيتها، عن تميزها مع عدم أهميتها؟

أحاول هنا أن أخلص إلى نتيجة محددة، في حين أنّه لا يوجد شيء محدد في هذا الخصوص. لقد ركزت على العناصر الأدبية الخاصة بالأسلوب، وتوارد الخواطر، وعمليات الحذف والتضمين، في النصّ السردي الشفاهي، لكي أقترب بعض الشيء من فهم عمليات تشكيل الهوية، وآليات إنتاج التصورات التمثيلية، وتمثيل الذات. ليس الهدف من هذا الطرح تقديم القراءة الصحيحة، أو القراءة الأفضل، وإنما أردت أن أرصد بعض العناصر والاتجاهات التي قد تلقي ببعض الضوء على التعقيدات والتناقضات الكامنة في عمليات التمثيل وتمثيل الذات في فترة تاريخية معينة. أخيراً، أردت أيضاً أن أخرج قليلاً من أسر بعض السرديات الكبرى التي تسيطر على رؤيتنا للواقع والتاريخ، بل وعلى رؤيتنا لهويتنا.

الفصل التاسع

كتابة الذات وسياسة المقاومة: قراءة في «تاريخي بقلمي» لنبوية موسى

هالة كمال[*]

«والجمهور يرقبنا بنظرة خاصة إلى تصفح نفس المرأة في ما تصف به ذاتها، وليس في ما يرويه عنها الكاتبون» (مي زيادة)

مقدمة

«الوعي النسوي» كما تقدّمه جيردا ليرنر في كتابها **خلق الوعي النسوي**، هو وعي النساء بوضعهن كفئة خاضعة في المجتمع بما يؤدي إلى تعرضهن لصور من المعاناة، وإدراكهن أن وضعهن هذا لا يخضع لقوانين الطبيعة وإنما هو من صنع المجتمع، ووعيهن بضرورة تضامنهن مع غيرهن من النساء بهدف مقاومة ووقف أشكال المعاناة التي يتعرضن لها، وبقدرتهن على تحديد أهدافهن وبلورة الاستراتيجيات الملائمة لتغيير وضعهن، وكذلك وعي النساء بحتمية وإمكانية قيامهن بتقديم رؤية بديلة للنظام الاجتماعي السائد بحيث يتمتع كلّ من النساء والرجال بالاستقلال وحرية اتخاذ القرار[1]. وتستطرد جيردا ليرنر في كتابها مؤكّدة أهمية توافر عدة مقومات لنمو الوعي النسوي ومن أهمها التعلّم أي قدرة

(*) مدرسة مساعدة في كلية الآداب، جامعة القاهرة، وعضو بملتقى المرأة والذاكرة ـ القاهرة.

(١) Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-Seventy* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 14 and 274.

النساء على تلقي العلم وحقهن فيه[٢]، وكذلك ضرورة تمتع المرأة بمساحة تسمح لها بالتفاعل مع نساء أخريات. وتستخدم جيردا ليرنر مصطلح «حيز الحرية» ليشير إلى مكان يضم مجموعة من النساء لديهن قدر مشترك من «الوعي النسوي» بما يضمن لهن مجالاً للتآزر والتضامن وتبادل المعرفة والخبرة، وهو حيز يتيح للمرأة في القدر نفسه فرصة تنمية وعيها النسوي والتعبير عنه.

ولعل من أهم القضايا التي تتناولها الدراسات النسوية ودراسات المرأة هي مسألة علاقة المرأة بالحيزين العام والخاص، حيث تقوم بعض وجهات النظر على خلق متوازيات وثنائيات تضع المرأة دوماً في إطار الحيز الخاص (الذي يشار إليه مجازاً بإطار الأسرة والبيت)، بينما يحتل الرجل الحيز العام (الذي يشار إليه مجازاً بالعالم الخارجي). وإلى جانب محاولات تمجيد «الحيز الخاص» على سبيل مساندة المرأة ومنح «عالمها» صوتاً وصورة (رغم العزلة المفترضة) فقد حفلت دراسات المرأة في العقدين الأخيرين بمحاولات لتفكيك مفاهيم الحيزين العام والخاص ما انعكس على دراسات المرأة وكتابة الذات النسائية.

ومن الملاحظ أن دراسات السير الذاتية النسائية الغربية التي ولدت في بدايات الثمانينيّات، إنما جاءت لتؤكد وجود «اختلاف» بين السيرة الذاتية كنوع أدبي عام وبين السيرة الذاتية النسائية التي تكشف عن وعي نسوي. فإذا كانت السيرة الذاتية النسائية تعكس اهتماماً بتناول علاقة الذات بالآخر في سياق «الحيز الشخصي» ممثلاً في علاقات الذات (المرأة) بأفراد أسرتها، فإنه لا يمكن إغفال الصراعات التي تعكسها تلك الكتابات والمتمثلة في الصراع بين الحيزين العام والخاص، بين ما هو شخصي ومهني[٣]، وهي صراعات تكشف عن ذات متعددة الجوانب والأدوار الاجتماعية.

ومن ناحية أخرى نجد سوزان ستانفورد فريدمان[٤]، تؤكد أن تحكّم المرأة في فعل الكتابة والكلام يجعلها تعكس ذاتاً تجمع بين الفردية والجماعية، أي تتضمن جوانب مشتركة من خبرات النساء في المجتمع، جنباً إلى جنب تعبيرها

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٣) Domna C. Stanton, «Autogynography: Is the Subject Different?,» in: Sidonie Smith and Julia Watson, *Women, Autobiography, Theory: A Reader* (Madson: University of Wisconsin Press, 1998), p. 138.

(٤) Susan Stanford Friedman, «Woman's Autobiographical Selves: Theory and Practice,» in: Smith and Watson, Ibid., pp. 72-82.

عن خصائص فريدة مرتبطة بخبرات تلك الذات الكاتبة وخصوصية تجربتها[٥].

ومن هنا تتضح أهمية قراءة السير الذاتية النسائية من حيث موقع الكتابة/ الكاتبة من ناحية، مع الأخذ في الاعتبار لوعي الكاتبة بموقعها هذا ومدى استخدامها «سلطة» الكتابة كوسيلة لتأكيد ذاتها ووعيها بتلك الذات وخصوصيتها. ويقودني هذا إلى التفكير في وظيفة «الكتابة» بالنسبة إلى ذات تعي «دونية» موقعها ضمن النظام الاجتماعي السائد، ومحاولاتها المستمرة لمقاومة ذلك الوضع في سبيل إيجاد وفرض وجود بديل. ومع اتضاح استعانة النساء بالمقاومة (مقاومة التهميش والإخضاع على مستوى المجتمع، ومقاومة التجاهل والاستبعاد والتشويه على مستوى الكتابة)، تصبح كتابة السيرة الذاتية النسائية بمثابة فعل مقاومة ينتمي إلى «أدب المقاومة». ويشير مصطلح «أدب المقاومة» طبقاً لتعريف كارين كابلن[٦]، إلى الأدب الناتج من صراعات بين الإمبريالية الغربية من جهة، وحركات المقاومة المحلية غير الغربية من جهة أخرى على مستوى السياق العالمي، كما إنّ خطاب السيرة الذاتية يخرج من حدود فعل «الكتابة الفردية» إلى مجال «خطاب الموقف» أو «سياسات الموقع»[٧]. وقياساً على ذلك، فإنني أرى أن السيرة الذاتية النسائية يمكن إدراجها تحت مفهوم «أدب المقاومة» لكونها نتاجاً وتعبيراً عن صراعات بين قوى المجتمع الذكوري من ناحية، وبين ممارسات المقاومة النسائية من ناحية أخرى.

ومن خلال قراءتي لكتاب **تاريخي بقلمي**[٨]، أجد نبوية موسى واقعة في شبكة علاقات القوى السائدة في مجتمعها، كما أستشف وعيها النسائي الذي دفعها إلى خلق استراتيجيات تستعين بها في تعاملها مع المجتمع والتحرّك فيه. وأعود فأتساءل: كيف قامت نبوية موسى من خلال كتابة ذاتها بالكشف عن بعض هذه الاستراتيجيات، ومدى مساهمتها في رسم صورة لمجتمع فرض على إحدى نسائه (وبالتالي عليهن جميعاً بصورة ما أو بأخرى) تبنّي استراتيجيات بعينها؟ وإلى أي مدى يسير **تاريخ** نبوية موسى في خطوط متوازية ومتقاطعة مع تاريخ غيرها من نساء مجتمعها؟ وبالتالي يثير **تاريخي بقلمي**، في ذهني تساؤلاً آخر بشأن مدى إمكانية اعتبار فعل كتابة الذات والنصّ الناتج من مثل هذا الفعل

---

(٥) Friedman, Ibid., p. 76.

(٦) Caren Kaplan, «Resisting Autobiography: Out-Law Genres and Transnational Feminist Subjects,» in: Smith and Watson, Ibid., pp. 208-216.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٨) نبوية موسى، **تاريخي بقلمي**، ط ٣ (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٩).

تأريخاً/ تأليفاً ما دام ينتمي إلى «كتابة» تخضع لعمليات انتقاء وترتيب بغرض إبراز الذات في صورة مقصودة وواعية؟ أي **تاريخ** نبوية موسى «بقلمها»!

أولاً: نبوية موسى

نبوية موسى (١٨٨٦ ـ ١٩٥١) هي من النساء اللاتي نقشن أسماءهن في تاريخ النهضة النسائية المصرية في بدايات القرن العشرين، وهي بالرغم من خضوعها مثلها في ذلك مثل غيرها من رائدات تلك الفترة لعمليات التهميش والتجاهل من مؤرخي عصر النهضة الحديثة في مصر، إلا أنّها نجحت في «نقش» اسمها بالفعل وبالكتابة وذلك من خلال مؤلّفاتها. ومن أبرزها سيرتها الذاتية **تاريخي بقلمي** (د. ت.)، **المرأة والعمل** (١٩٢٠) ومجلتها **الفتاة** (١٩٣٧ ـ ١٩٤٣)، إلى جانب مقالاتها المتفرقة في مجلات ذلك العصر وغيرها من الكتابات المتناثرة. ولولا كتاباتها تلك لما توافر بين أيدينا تراث ولا تاريخ حيّ لها، ولاقتصرت معرفتنا بها على نبذة نجمعها من جمل وإشارات عابرة ترد هنا وهناك بما تحمله من وجهات نظر متباينة.

وباختصار شديد، نبوية موسى هي ابنة الطبقة الوسطى، نشأت في بيئة تحرّم على المرأة أبسط حقوقها كالتعليم والعمل العام، كما إنَّ انتماءها لعائلة مصرية محافظة كاد يحرمها من تلك الفرص، لولا مقاومتها لتلك الأوضاع ولجوؤها لمواجهة ظروفها سعياً نحو العلم والعمل على المساواة والاستقلال الذاتي. وقد كان من حسن حظها أنّها وجدت في عصر شهد بدايات حركة تعليم الفتيات تعليماً مدرسياً، ممثلاً في المدرسة السنية بالقاهرة التي أنشئت عام ١٨٨٩. ونبوية موسى هي ضمن أولى الدفعات التي تخرّجت من مدرسة معلمات السنية، وكانت أول فتاة تحصل على شهادة البكالوريا، وأول امرأة تعمل معلمة للغة العربية، ثمّ أول امرأة مصرية تعيّن ناظرة، ولعلها أول امرأة مصرية تنشئ وتدير مدرسة أهلية للبنات.

وكتابها **تاريخي بقلمي**، هو ضمن السير الذاتية المعدودة لرائدات مصريات في العصر الحديث، وقد صدر في طبعتين من دون تاريخ ثمّ تمت إعادة طباعته (عام ١٩٩٩) من خلال جهود «ملتقى المرأة والذاكرة» بالقاهرة لإعادة إصدار مؤلّفات النساء وانتشالها من النسيان. ويضم الكتاب مجموعة من المقالات كانت نبوية قد نشرتها ضمن باب «ذكرياتي» في مجلتها **الفتاة** (١٩٣٧ ـ ١٩٤٣). ومن

الجدير بالذكر أن قيام نبوية بجمع المقالات لنشرها في الكتاب قد خضع لعمليات انتقاء بحيث تسرد خبراتها ونضالها في سبيل تعليم المرأة المصرية، وهي حين «تؤرخ» لذاتها، إنما تؤرخ في الوقت ذاته لبدايات تبني الحكومة تعليم الفتيات المصريات تعليماً مدنياً، على الرغم مما يبدو عليه من كونه «تاريخاً» شخصياً وسيرة ذاتية لصاحبته.

ثانياً: «تاريخي بقلمي»: سيرة وعي ونضال

لقد قدمت نبوية موسى لهذا الكتاب بقولها:

أنشأت مجلتي **الفتاة** في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٧، وأخذت أكتب فيها بعض ذكرياتي فأقبل الناس عليها، وطلب مني كثيرون أن أدوّنها في كتاب، وتلبية لهذا الطلب قمت بسرد ذكرياتي حسب تاريخ حدوثها في حياتي، فأصبحت بذلك تاريخاً مفصلاً لما تكبدته من مشاق، وما شعرت به أحياناً من اغتباط.

وتشير هذه الفقرة إلى وعي نبوية موسى بجانبين أساسيين لسيرتها الذاتية وهما الذاكرة والتأريخ. وإذا أخذنا في الاعتبار كون السيرة الذاتية تسجيلاً لمواقف حياتية خاصة بالمرء أو المرأة بدون وسيط خارجي، نجد في حالة نبوية موسى أنها قد كتبت سيرتها في صورة «ذكريات» بما يتضمنه ذلك من وجود بعد زمني بين زمن الحدث وزمن تدوينه، بما فيه من اعتماد على الذاكرة وما يتضمنه ذلك من انتقاء وتأويل[*]. وهكذا تصبح كتابة الذكريات مزيجاً صريحاً من التأليف والتأريخ، فلا تخلو كتابة السيرة الذاتية من ممارسة واعية لفنون التأليف من حيث الاختيار الواعي للأحداث والمواقف التي يتم تسجيلها وما يتم إسقاطه على تلك الأحداث الماضية من تفسيرات وتأويلات حاضرة، سعياً إلى تقديم الذات في صورة معينة.

وإذا كانت الكتابة في حدّ ذاتها فعل مقاومة، فإن «التاريخ» الذي اختارت نبوية أن تسجله في كتابها هو رحلة مقاومة للجهل المفروض على نساء المجتمع

(*) تميز مارغو كالي بين الرواية والسيرة الذاتية والذكريات والمذكرات بقولها إن الرواية (Novel) تخلق عالماً خيالياً متكاملاً، بينما تقوم السيرة الذاتية (Autobiography) والذكريات (Memoirs) بالرجوع إلى الماضي انطلاقاً من نقطة ثابتة في الزمن الحاضر. أما المذكرات اليومية (Diaries) فيتم خلقها في اللحظة الآنية وتقدّم حاضراً مستمراً (ص ٢٢٠) من كتاب مارغو كالي، انظر: Margo Culley, «Introduction to a Day at a Time,» in: Smith and Watson, *Women, Autobiography, Theory: A Reader*, pp. 217-221.

المصري في بدايات القرن العشرين؛ فيقتصر الكتاب على تسجيل رحلتها مع التعليم بدءاً من محاولاتها الأولى في تعلم القراءة والكتابة بلا معلمين، مروراً بمواقف محددة من حياتها التعليمية طالبة ومعلمة وناظرة ومؤسسة لمدرسة للبنات، في مواجهة مجتمع محافظ ومؤسسة تعليمية ذكورية وسلطة الاستعمار. ومن هنا يمكن القول إن نبوية موسى قامت بوعي شديد بتحديد الزاوية التي تريدنا أن نراها من خلالها، بوصفها معلمة ومربية في المقام الأوّل تقاوم محاولات الإسكات والاستبعاد الفعلي من المحيط العام الذي أخذت المرأة المصرية تقتحمه في بدايات القرن العشرين بدعوى النهضة بالمجتمع على نهج النموذج الغربي.

ومن المثير للانتباه أن سيرة نبوية موسى تعكس وعياً نسوياً (طبقاً لمفهوم جيردا ليرنر السابق ذكره)؛ فنبوية موسى كانت مدركة تماماً لما يفرضه عليها المجتمع من قيود وضغوط وتهميش، ليس أدل عليه من محاولات حرمانها من فرص التعليم والعمل المساوية للرجل. وقد آمنت نبوية بأن توجهات المجتمع تلك إنما هي من صنع مجتمع تكاتفت فيه القوى الذكورية والاستعمارية لإخضاعها وبنات جنسها بوصفهن من فئة النساء المصريات. كما تكشف لنا نبوية عن وعي نسوي بالغ من خلال سعيها إلى التواجد مع غيرها من نساء المجتمع وخلق «حيز حيّ» يتيح للنساء فرص النمو والنهضة عبر العلم والتأهل للعمل. ومن هنا أرى أن تركيز نبوية موسى على الانضمام إلى مدرسة السنية ثمّ سعيها الدائم إلى العمل في مدارس البنات وتطوير مناهج تعليم الفتيات، ثمّ تأسيس مدارس تتبنى وجهة نظر وأسلوب عمل خاص ونابع من فكر نبوية موسى، إنما كان وسيلة لخلق حيز نسائي يشجع على تحرر المرأة ويتيح فرص تحريرها. وكان المحرك الأساسي لِكُلّ ذلك هو رؤيتها المستقبلية وسعيها إلى تحقيق حلمها لنفسها ولبنات جنسها في سبيل خلق صورة بديلة لدور النساء في المجتمع، بل وخلق نموذج جديد للمرأة والرجل بل وللمجتمع بشكل عام. وهكذا جمعت نبوية موسى مقومات الوعي النسائي الذي منحها أساساً أيديولوجياً للنضال والمقاومة وتأكيد ذاتها قولاً وفعلاً.

١ ـ من سياسات المقاومة عند نبوية موسى

إذا كنت أرى كما أسلفت أن فعل كتابة السيرة الذاتية هو في حدّ ذاته فعل مقاومة لسياسات الصمت والتجاهل، فإنني أود في ما يلي أن أتوقف عند لحظات الوعي والاستراتيجيات التي استعانت بها نبوية في مواجهة ومقاومة كافة

محاولات تنحيتها وإغلاق أبواب العمل في المحيط العام أمامها، وهي محاولات يحفل بها الكتّاب بل ويكاد يقتصر عليها وتشير إليها نبوية مراراً بعناوين مثل «مكائد» و«مناورات» و«مناوءات» وهلمّ جرا. . . وأود في ما يلي تتبع الإشارات التي توردها نبوية في «ذكرياتها» في ما يتعلق بالخطابات السائدة ومواقف المجتمع والمؤسسة التعليمية والاستعمار البريطاني من تعليم النساء، مع محاولة تقصّي الاستراتيجيات التي اتبعتها نبوية لمقاومة محاولات تحجيم فرص تعليمها لكونها امرأة، ونهضتها بتعليم الفتيات في مصر. ومن هنا أود التوقف عند مجموعة من المقولات التي كانت سائدة في عصر نبوية موسى، وكيفية تعامل نبوية مع تلك المقولات وما تعكسه من خطابات.

أ ـ «علموهن الغزل ولا تعلموهن الخط»، «التعليم خروج على قواعد الأدب والحياء ومروق من التربية والدين»

من المعروف أن تعليم بنات الطبقات العليا كان يتم في البيت، ذلك إلى جانب قلة نشأت في أسر ليبرالية من الطبقة الوسطى العليا ممن سمحت لبناتهن بالالتحاق بالتعليم المدرسي، إضافة إلى فرص التعليم المحدود وغير الرسمي في الكتاتيب ومدارس الأحد. أما غالبية نساء مصر فلم تتح لهن فرص التعليم على الإطلاق. وتحكي لنا نبوية عن صراعها من أجل الحصول على فرصة التعلم ومقاومتها لكافة ضغوط المجتمع ممثلاً في والدتها وأخيها وأعمامها الممانعين لالتحاقها بالمدرسة السنية رغم مجانيتها. وتسرد نبوية موقف أسرتها المعارض حتّى لتعيين معلمين لها بالبيت، فحين استشارت والدتها عمها في طلب نبوية التعلم قال كما تقول في سيرتها الذاتية «قولتهم المأثورة»: «علموهن الغزل ولا تعلموهن الخط.» أما فكرة الالتحاق بالمدرسة فقد اعتبرتها والدة نبوية «خروجاً على قواعد الأدب والحياء ومروقاً من التربية والدين»[٩]، ما دعا نبوية إلى التقدّم للمدرسة بدون علم أهلها وسعت إلى الالتحاق بمصروفات حتّى لا يرفض طلبها، فباعت سواراً من الذهب خاصاً بها لتدفع بثمنه المصروفات.

وتمثل المدرسة السنية أول احتكاك لنبوية بعالم الرجال، حيث تصف يومها الأوّل في المدرسة بقولها:

---

(٩) موسى، المصدر نفسه، ص ٣٢.

ذهبت إلى السنية فكان خجل، وكان حياء، وكان اضطراب لحالة لم آلفها، فقد كنت قبل ذلك في المنزل فلم أر من الرجال إلا أخي، أما اليوم فقد رأيت كثيراً من المعلمين والخدم ولذا كنت أنتقد أية حركة تنبو عن موضعها، وكنت أقيس حركاتي وسكناتي بالميلي حتى لا تخرج عن معنى الأدب والكمال الذي تعودته في منزلي تحت إشراف والدتي وملاحظات أخي الكثيرة القاسية[10].

وهي حين تتحدث عن مرحلة المدرسة لا يرد في سيرتها ذكر لمواقف تشدّد مع الرجال حيث أنهم لم يكونوا يتعدون مدرسي اللغة العربية والدين، ولا تذكر أي تجاوزات منهم تجاهها أو غيرها من التلميذات. ولعل ذلك يرجع من ناحية إلى التزام المدارس حينذاك بحضور ضابطات المدرسة الحصص مع الأساتذة الرجال لضمان عدم اختلائهم بالطالبات. ومن ناحية أخرى لعل نبوية في سعيها الدؤوب إلى الدعوة إلى تعليم الفتيات في سياق لم يكن يحبذ ذلك حرصت على عدم تسجيل التجاوزات كي لا تنفر أولياء الأمور من إرسال بناتهم إلى المدارس. وإذا استعنا بالصور الفوتوغرافية في هذا السياق، وجدنا أن نبوية تظهر في صورة مع زميلات فصلها في السنية وقد ارتدت حجاباً يخفي وجهها. ولعل تلك الصورة هي مثال على وعيها بأهمية التشدد مع الذات بل والمبالغة في الحرص الشديد على سلوكها ومظهرها في مجتمع يراقبها بمنظار دقيق من القيم المحافظة، هذا مع العلم أن صورها اللاحقة تظهر فيها سافرة (كاشفة وجهها).

ب ـ «المتعلمات فاسدات والمعلمات متبرجات»، «هؤلاء المتعلمات يكاتبن الرجال لغايات أخرى»

بالرغم من عدم التزام نبوية في ما بعد بحجاب الوجه، إلا أن وعيها الشديد بنظرة المجتمع إلى تعليم الفتيات ظلّ هاجسها الأكبر، حيث تشير إلى نفور المجتمع من تعليم البنات «ويعتقدون أن المتعلمة لا أخلاق لها وأنها تخرج على العادات الشرقية وعلى أخلاق الدين الإسلامي» كما تقول في موقع آخر إن «الناس في ذلك الوقت كانوا يسيئون الظن بجميع المتعلمات شأن عامة الناس بِكُلّ جديد»[11].

وأستشف من قراءة سيرة نبوية موسى وعيها بحساسية موقعها كامرأة

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٢٣ و١٥٣.

اقتحمت مجال الرجال، وإدراكها للتصور العام السائد للمرأة المتعلمة في مجتمع، كما تقول، «يرتاب في سلوك نسائه» من ناحية، ويميل رجاله بالتالي إلى التودد والتلطف إلى النساء متجاوزين قيم المجتمع باعتبار المتعلمات فاسدات الأخلاق. ومن هنا حفلت سيرة نبوية موسى بذكر لمواقف خرج فيها رؤساؤها من المديرين على حدود الأدب باعتبارها تنتمي إلى فئة المتعلمات. ويمكن تتبع مجموعة من الاستراتيجيات التي استخدمتها نبوية في محاولة لرفع مكانة المعلمات والمتعلمات بالمبالغة الواعية في الحرص على السلوك والمظهر. ومن أشكال المقاومة التي يمكن استخلاصها من سيرة نبوية:

أولاً، اختارت لنفسها زياً تصفه دوماً في كتابها بزي «الحشمة والكمال»، فكان لون ملابسها أسود اللون، ولم تكن ترتدي الحليّ، كما أشاعت عن نفسها القبح. وعلى الرغم من موقفها العملي من الحجاب، فلم تخف وجهها واختارت السفور، إلا أنها تشير إلى اتهامها مع ذلك من قبل الكثيرين بأنها «حجابية متطرفة»[١٢].

ثانياً، كانت نبوية أول ناظرة مصرية، وأول ناظرة على الإطلاق تقابل الرجال في مكتبها، ومن هنا سعت كما تقول إلى تحديد موعد زيارتهم للمدرسة في إطار مواعيد العمل الرسمية، وعلقت لوحة: «ممنوع زيارة الرجال إلا ابتداء من الساعة الثامنة صباحاً حتى الساعة الرابعة بعد الظهر». كما قامت بإلغاء البارافان الذي يخفي مكتبها ودعت خدمها لدخول مكتبها بلا استئذان بل والتواجد في حضور زوارها من الرجال.

ثالثاً، نظراً إلى اضطرارها إلى زيارة المديرين وغيرهم من الرؤساء في بيوتهم ومكاتبهم، تذكر أنها كانت تذهب بصحبة ساعيها فتضمن عدم انتشار أية إشاعات حول اختلائها بالرجال.

رابعاً، أما مراسلاتها فتذكر أنها كانت تترك الخطابات التي ترسلها إلى رؤسائها مع الساعي مفتوحة كي لا يرد في خاطر أي شخص بأنها تتبادل مراسلات شخصية سرية.

---

(١٢) ترى رانيا عبد الرحمن أن من دلائل استعانة نبوية موسى بـ «استراتيجيات مقاومة الهيمنة» تشددها «الأخلاقي» من حيث الصورة التي اختارتها «لذاتيتها» متمثلة في الزيّ والشكل الذي التزمت به. للمزيد حول علاقة نبوية موسى بالزيّ والحجاب، انظر: رانيا عبد الرحمن، «سياسات نبوية موسى الأخلاقية،» في: **من رائدات القرن العشرين: شخصيات وقضايا**، تحرير هدى الصدة (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ٢٠٠١)، ص ١٠٩ ـ ١٢٢.

هذا على مستوى علاقات العمل، أما في زياراتها الاجتماعية، فتذكر نبوية موسى عدة مواقف طريفة لجأت فيها إلى الوضوء والصلاة في بيت من تزور لتستخدم الوضوء حجة تتجنب بها السلام اليدوي على الرجال، وخاصة في الحالات التي كانت تستشعر فيها إمكانية غيرة صديقاتها الزوجات على أزواجهن(١٣). كما تشير إلى وعيها باستخدام بعض الرجال ثقب مفتاح الباب للتلصص على النساء، ومن هنا كانت تختار كما تقول الجلوس مولية ظهرها إلى الباب.

كما تورد نبوية موسى مواقف لجأت فيها إلى استخدام أساليب مباشرة وإيجابية للتعامل مع مضايقات الرجال لها حفاظاً على «سمعتها»، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أنّها اختارت عدم الزواج في مجتمع لم يألف امتناع الرجال عن الزواج، فما بالنا بالنساء، وما قد يترتب على ذلك من استباحة الرجال لها. ومن أبرز المواقف التي توردها نبوية في كتابها هو قيام مهندس جاء لمعاينة المدرسة بالتعليق على صغر حجم كفّ يدها، فعنفته نبوية على ما اعتبرته تجاوزاً منه، فلما اعتذر لها قالت له:

ساءني أنكم الرجال لا تعرفون كيف تخاطبون النساء ولا بدع في ذلك فإنكم لم تخاطبوا قبل اليوم إلا نساءكم. وعلي إذن أن أعلمكم مخاطبة النساء أثناء العمل. فإنها يجب أن تنصرف كلها إلى ذلك العمل، وأن لا تخرج عن مواضعه وإلا كانت عرضة لسوء الظن(١٤).

ثمّ توضح نبوية موقفها بقولها: «المسألة مسألة أن هؤلاء الرجال لا يعرفون بعد معاملة النساء وقد أردت أن أرشده إلى كيفية تلك المعاملة، أما أنا فلا أخشى على نفسي من رجل وليس في منظري ما يدعو إلى ريبة»، ثمّ تعود فتفسر ردّ فعلها بأنها كانت تسعى إلى أن تعلّم الرجال «ثقافة المرأة الجديدة وكمالها». كما إنّها تؤكد وعيها بأن هذا التخبط في العلاقات ما بين الجنسين إنما هو نتاج خروج المرأة من حدود إطار البيت إلى الحيّز العام الذي كأن لا يزال حكراً على الرجال، فتقول: «كنت أود أن أعلم الرجال مخاطبة النساء بعد أن ظهرت النساء في ميدان العمل فجأة»(١٥).

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٨ و١٣٨.

ج ـ مقاومة المؤسسة التعليمية في سياق الاستعمار

نشأت نبوية موسى في مجتمع لا يشجع تعليم الفتيات، وحتّى عندما تبنت الدولة تعليم البنات ظلت تلك الفرص محدودة والمناهج قاصرة. ونجد أن نبوية موسى تذكر اعتراضاتها منذ أيام دراستها في المدرسة السنية على سوء تدريس اللغة العربية وعدم الاهتمام بمناهجه، وهو ما ينطبق أيضاً على مواد كالحساب. وقد بدأت تمردها على المناهج الدراسية منذ صباها بكتابة قصائد عبثية تسخر من التركيز على النحو والصرف على حساب المهارات اللغوية والعقلية. كما تشير إلى حرمان البنات من مواصلة الدراسة بعد حصولهن على دبلوم المعلمات بما ينعكس بالتالي على مرتباتهن وأوضاعهن الوظيفية. وهذا دفعها إلى الاستعداد لامتحان البكالوريا واجتيازه بالرغم من معارضة الوزارة في بادئ الأمر، ثمّ سماحهم لها، كما يبدو، لثقتهم في عدم قدرتها الفعلية على اجتياز الامتحان. وبذلك كانت نبوية موسى أول امرأة مصرية تنال البكالوريا ولم تنلها النساء من بعدها سوى عام ١٩٢٨.

وحين وجدت نبوية موسى أن سلطاتها التعليمية محدودة طالما هي تعمل في مدارس الوزارة، وافقت على الانتقال إلى مدارس المديريات الخاضعة لمجالس المديريات بدلاً من وزارة المعارف التابعة لسلطة الاحتلال. وقد كانت بداياتها في الفيوم حيث واجهت مقاومة شديدة من المجتمع المحافظ الرافض لتعليم البنات، ومن زملائها من رجال التعليم ممن وجدوا فيها منافساً عتيداً، خاصة مع ما حققته من نتائج مبهرة. يضاف إلى ذلك بالطبع أنّها كانت أول امرأة مصرية تعمل ناظرة، ما مثل تهديداً للإنكليز بإحلال المصريات محل الناظرات الإنكليزيات، وما قد يترتب عليه من فقدان الإنكليز لسلطاتهم التعليمية في مصر.

وأما من حيث قصور المناهج الدراسية وضرورة التزامها بها، فقد سعت نبوية من ناحية إلى تأليف كتاب للمطالعة العربية (ما لبثت وزارة المعارف أن اعتمدته لمدارس البنات) **ثمرة الحياة في تربية الفتاة** (١٩١١). كما قامت بالالتزام بالمناهج مع إضافة ما كانت تراه مفيداً للتلميذات، وتغير في ترتيب الدروس طبقاً لما يتماشى مع المنطق. وقد أدى كلّ ذلك إلى كثرة شكاوى المديرين والمفتشين منها واعتراضاتهم المتتالية عليها لأسباب شخصية في معظم الوقت.

وهكذا، سعياً إلى التحرر من سلطة المؤسسة التعليمية الخاضعة للاستعمار البريطاني حينذاك، نجحت نبوية موسى بإصرارها على النهضة بنساء مصر في

إقامة مدرستها الخاصة. وبالطبع لا تخلو المقاومة من ردود أفعال، فكانت حياة نبوية موسى بالفعل حلقة متصلة من الصراعات والمواجهات. ومن الجدير بالملاحظة أن المجتمع بِكُلّ تحاملاته على خروج المرأة للعمل العام كان الأكثر تقبلاً لنبوية موسى، في حين تضامنت المؤسسة التعليمية والحكومة التابعة للمستعمر على محاولات إخراجها من المجال العام بل و«اتهامها» بالعمل الوطني. وليس أدل على ذلك من صرفها من الخدمة. بل وتقدّمت وزارة المعارف عام ١٩٢٦، بمذكرة اتهام ضدّ نبوية موسى تضمنت «عدم الكفاية الصحية الذي يصل إلى الجنون»[١٦]. وأمام تكرار نقلها من مدرسة إلى أخرى، ثمّ تعيينها مفتشة لتجنب دورها الفعال كناظرة، ثمّ وقفها عن العمل تماماً، واصلت نبوية موسى نضالها بإنشاء مدرسة أهلية للبنات لا تخضع للحكومة أو المديريات. وكانت الفكرة الأساسية أن تنتمي المدرسة إلى جمعية ترقية الفتاة في الإسكندرية، إلا أن سعي نبوية إلى الاستقلال التام وخوفها من خضوع المدرسة لأهواء أعضاء الجمعية وأزواجهن، قامت بإنشاء المدرسة في الإسكندرية وأسمتها مدرسة «بنات الأشراف» ثمّ أتبعتها بفرع في القاهرة.

خاتمة

وأخيراً أود الإشارة إلى بعض الملاحظات النهائية. إن من أكثر ما يلفت النظر في كتاب **تاريخي بقلمي**، هو أن نبوية موسى حين تكتب ذاتها تخضع وتركّز على جانب واحد وهو حياتها التعليمية والعملية. وليس أدلّ على ذلك من غياب أي ذكر، ولو عابر، لدورها في الحركة النسائية المصرية ـ ذلك الدور الذي يتمثل في عضويتها في الاتحاد النسائي المصري ومشاركتها ضمن وفد الاتحاد المشارك في مؤتمر الاتحاد النسائي الدولي في روما سنة ١٩٢٣، بصحبة هدى شعراوي وسيزا نبراوي.

كما إنّها لا تورد في مذكراتها تلك أي إشارة إلى دورها الرائد ضمن المشاركات في إلقاء محاضرات في الجامعة المصرية فور افتتاحها في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٠٨، حيث كانت نبوية موسى تلقي محاضرات في تاريخ النساء في مصر، جنباً إلى جنب محاضرات كلّ من ملك حفني ناصف ولبيبة هاشم ورحمة

(١٦) محمد أبو الإسعاد، نبوية موسى ودورها في الحياة المصرية، ١٨٨٦ ـ ١٩٥١، سلسلة تاريخ المصريين؛ ٦٩ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤)، ص ٢١.

صروف وغيرهن من المحاضرات في الفرع النسائي الذي أنشئ عام ١٩٠٩، إلى أن تمّ وقف نشاطه في عام ١٩١٣. ولعل في هذا وذاك تأكيداً على رغبتها في إفراد «ذكرياتها» للجوانب المتعلّقة بعملها في مجال التعليم الرسمي في فترة لم تكن الجامعة (وهي مؤسسة أهلية) خاضعة لمؤسسات الدولة التعليمية، ولم تكن تمنح نساء مصر درجات علمية فاقتصرت جهود الفرع النسائي في عمره القصير على محاضرات متخصصة تتخذ صورة أقرب إلى المحاضرات العامة خارج إطار جهود الدولة الرسمية في تعليم النساء، خاصة في ظروف معادية لخروج النساء لتلقي العلم في المحافل العامة كالجامعة.

ومن ناحية أخرى، كانت نبوية موسى من أوائل المصريات اللاتي اقتحمن مجال العمل العام وناضلن من أجل احتلال موقع مساوٍ للرجل فيه، في زمان كان الفصل بين المجالين هو القاعدة السائدة. وإذا كانت نبوية قد اقتحمت مجال العمل فإنها تبدو لي وقد خلقت لنفسها حيّزاً وسطاً يحتل موقعه بين الحيز العام والحيز الخاص؛ فيمكن اعتبار موقعها كمعلمة ثمّ ناظرة وصاحبة مدرسة بمثابة موقع له خصوصيته؛ فمدرسة للبنات ليست بالحيز العام بما يتضمنه من اندماج في مؤسسات المجتمع الرسمية أو الأهلية، كما إنَّ المدرسة هي مكان يحتل موقعه خارج حدود البيت، وهو مكان يقدّم علوماً ومعرفة لا تقتصر على مطالب الحيّز الخاص. ومن هنا تبدو لي مدارس البنات، وتحديداً النموذج الذي أسسته نبوية موسى، هو أقرب إلى حيّز وسط أي حيّز نسائي ثقافي له خصوصيته في إطار المجتمع.

ومن هنا نجدها قد تمسكت، وربما بالغت، في الالتزام بالقيم الأخلاقية السائدة في ما يتعلق بالعلاقات بين الجنسين ومواقع التماس بين الحيزين في مقابل أن تتيح لنفسها ولبنات طبقتها فرصة تجاوز حدود قيم اجتماعية وثقافية أخرى سائدة. ولا عجب أيضاً في تمثلها لعلاقتها بالمكان في إشارتها إلى إحساسها بمراقبة الآخرين لها طوال الوقت وسعيها الدائم إلى التحكم في صورتها المراقبة. وهو ما عبّرت عنه مباشرة، وربما على سبيل المجاز أيضاً، بشعورها بالأعين تراقبها من ثقب الباب؛ فمع وجودها بين جدران الحجرة، لا زالت تستوعب كونها خارج حدود الحيّز الخاص المنعزل والبعيد عن عيون الآخرين، وبخاصة الرجال. ولم يكن الحلّ لديها هو التقوقع وعدم الخروج، ولا كان خيارها هو التحدي المباشر. وإنما كان سبيلها هو الوعي بموقعها والأعين المسلطة عليها والتعامل مع الموقف بما يسمح لها بالتواجد داخل الحيّزين، وبين

الحيّزين العام والخاص من دون خضوع أو تهديد مباشر لأي منهما.

كما كان وعي نبوية موسى النسوي دافعاً لها ومساعداً في تبنيها مفاهيم المفاوضة والتعامل مع معطيات واقعها بما يحمله من علاقات قوى متشابكة. ومن هنا استعانت ببعض الاستراتيجيات التي استخدمتها لتحقيق وتثبيت حقها كامرأة في العلم والعمل، فكانت على سبيل المثال تستخدم المقولات السائدة بل والاتهامات الموجهة إليها، فتوظفها بحيث تصل آخر الأمر إلى تحقيق هدفها في خلق واقع جديد للفتاة والمرأة المصرية. وكان تعليم الفتيات تحديداً بالنسبة إليها قضية شخصية وحقاً إنسانياً بل وقضية وطنية في آن.

وختاماً، وإلى جانب المقاومة بالفعل والقول والعمل، كما يرد في المواقف التي توردها نبوية في سيرتها، فلا بدّ لي من التوقف عند عنوان سيرتها الذي اختارته نبوية موسى: **تاريخي بقلمي**، بما يحمله ذلك العنوان في حدّ ذاته من وعي بالتاريخ ووجهة النظر الذاتية. ومن هنا أرى في عنوان الكتاب ذاته شكلاً من أشكال المقاومة: مقاومة تجاهل التاريخ الرسمي لحياتها المليئة بالكفاح، وذلك من خلال اندماجها في فعل الكتابة عن نفسها وتدوين سيرتها بنفسها، ويبدو لي فعل مقاومة واعية لما تصورته من محاولات تجاهل وتزييف لوقائع حياتها لو تصدى لها غيرها بالكتابة.

القسم الرابع

قراءة في الخطاب الديني والعلمي

الفصل العاشر

قراءة في الخطاب التاريخي النسائي لكتاب قدرية حسين «شهيرات النساء»

أميمة أبو بكر(*)

مقدمة

أقدم في هذه الورقة تحليلاً للأفكار المتضمنة في كتاب **شهيرات النساء في العالم الإسلامي** للأميرة المصرية قدرية حسين (بنت السلطان حسين كامل) الذي طُبع ونشر بالعربية في عام ١٩٢٤[1]، وجمعت فيه المؤلّفة سيراً لمجموعة من النساء في التاريخ الإسلامي والعربي، اختارتهن بدقة وقامت بتصوير حياتهن مؤكّدة على تفاصيل بعينها ويتخللها تعليقات وتحليلات مهمة بغرض الإسهام في «نهضة نسائية» ـ على حدّ قولها ـ تكون وسيلتها دراسة وتقييم التاريخ أو تاريخ الشرق خاصة. الكتاب ترجمه إلى العربية من التركية عبد العزيز الخانجي، كما قدم له أحمد زكي باشا مهيباً بدور الأميرات المصريات ومشاركتهن في تجديد الحياة العلمية والفكرية بمصر، وموضّحاً إسهامات قريحة الأميرة قدرية التي يذكر أن هناك عدداً من الترجمات لكتاباتها. ومن أهم مترجميها مثلاً الشيخ مصطفى عبد الرازق صاحب الكتاب الشهير **الإسلام وأصول الحكم** الذي صدر عام ١٩٢٥.

(*) أستاذة مساعدة في جامعة القاهرة، وعضو مؤسّس بملتقى المرأة والذاكرة.

(١) قدرية حسين، **شهيرات النساء في العالم الإسلامي**، تعريب عبد العزيز أمين الخانجي (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٤).

بالرغم من الطبقة الأرستقراطية المحافظة التي تنتمي إليها قدرية حسين واللغة التركية التي استخدمتها؛ فأنا أحاول أن أقدم هذا العمل باعتباره يمثل خطاباً إسلامياً نسائياً محدداً أو وجهة نظر معينة حول الرابطة الإسلامية والهوية الوطنية المصرية في الوقت نفسه، وينصب اهتمامي على عملية تشكيل أو بناء خطاب واعٍ بذاته، خطاب نسائي ذي منظور إسلامي وطني بهدف طرح مشروع فكريّ نهضوي تكون أداته ووسيلته هي تحليل التاريخ.

والمفارقة أنّه في هذا العام نفسه (١٩٢٤) أصدرت حكومة أنقرة قرارات لإسقاط الصفة الدينية عن الجمهورية الجديدة، أهمها خلع الخليفة وإلغاء الخلافة العثمانية، ثمّ إلغاء وزارة الأوقاف والمدارس الدينية. وظهرت في مصر بالتالي ردود فعل لهذا الحدث في دائرة أصحاب الاتجاه السلفي (ممثلة في مجلة **المنار** ومحررها الشيخ رشيد رضا) ودائرة الحزب الوطني وفكرتهم الأساسية عن الجامعة الإسلامية المعتمدة حول دار الخلافة. لكن إضافة إلى الأخذ في الاعتبار موقع كتاب **شهيرات النساء** في عصره وظهوره في هذا السياق التاريخي السياسي، ما يفسر الاهتمام بالجانب الإسلامي من قبل الأميرة المصرية، هناك أيضاً السياق الاجتماعي الثقافي الخاص بموقع المرأة المتنازع عليه في المجتمع الحديث، وقضايا المساواة في الحقوق، والاشتراك في الحياة العامة.

تبدأ قدرية حسين في مقدمتها للكتاب، بالتأكيد على نقطتين بالتحديد ستكونان بمثابة الإطار القيمي لمشروعها التاريخي عن سير النساء في العالم الإسلامي القديم، وكذلك المدخل إلى فهم مقصدها في ما يخص المرأة في الحاضر: **أولاً**، التأكيد على القيم الإسلامية للمساواة والتكافؤ والعدالة بين أصحاب الدين الواحد الذين هم في الواقع «أسرة واحدة»[٢] لا يتميز فرد من أفرادها عن الآخر إلا بتقواه، فتذكر الآيتين الكريمتين ـ ﴿**إنما المؤمنون أخوة**﴾ و﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[٣]؛ فالأساس والبداية هي المساواة التامة، والمعيار الإيماني هو التقوى. فيؤسس العمل إذاً لقيمتي المساواة والتقوى كأصول أو كخصائص أساسية للرؤية الإسلامية، وبالتالي كشروط ومقدمات لمقاربة موضوع المرأة، سواء في الماضي أو الحاضر. أما النقطة **الثانية**، فهي تحديد للهوية التي سينطلق على أساسها هذا العمل، فتقول: «البلاد الآهلة بالإسلام هي وطننا

---

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦.

(٣) القرآن الكريم،« سورة الحجرات،» الآيتان ١٠ و١٣ على التوالي.

الديني، والعَلَم الأخضر ذو الهلال والنجوم الثلاث هو لواؤنا الملي»[٤]. وكما نلاحظ هذا تضفير واضح للهوية الوطنية المصرية والهوية الإسلامية، وهي محاولة لدمج الانتماءين الديني والوطني دون تقديم واحد على الآخر بل الجمع بينهما، فالإسلام هو «الوطن» الديني ومصر الوطن هي «الملة». وهاتان الفكرتان ـ المساواة الإسلامية والانتماء الحضاري للدين والوطن ـ هما المظلة الواسعة التي تظلل تناول المؤلّفة التاريخي لشهيرات النساء في العالم الإسلامي، والتي تشير بقوة إلى إسقاطات على الحاضر السياسي والاجتماعي والثقافي، كما تشير إلى نقد الأوضاع الراهنة الخاصة بالمرأة من خلال تحديد نقطة الانطلاق الأولى: المساواة.

أولاً: لماذا «صحف الماضي»؟

نعرف أن التوجه إلى التاريخ بصفة عامة كدروس عظة واعتبار،هو جزء من تراث الكتابات التاريخية العربية الإسلامية بصفة عامة، وبخاصة تراث قواميس الأعلام والطبقات والتراجم لتسجيل سير الأعيان والأعلام. نعرف أيضاً عن أول قاموس أعلام نسائي تكتبه امرأة وهي زينب فواز (المصرية من أصل لبناني): **الدر المنثور في طبقات ربات الخدور** (عام ١٨٩٤) الذي يعتبر علامة مهمة في إنجازات الكتابة التاريخية النسائية في العصر الحديث، وهو الموضوع الذي سيتم التركيز عليه بالتحديد في كتاب **شهيرات النساء** ـ أي توصيف لهذه الكتابة التاريخية وكيفية استخدام التاريخ والسير وتوظيفهما لطرح مشروع فكري مختلف. وقد نبهت الكثير من باحثات هذه الفترة (أوائل القرن العشرين أو ما يسمّى بالنهضة) إلى إشكالية الرؤية القومية الذكورية للحداثة ورمزية «المرأة» فيها[٥]؛ فقد تمّ تسييس قضية المرأة عند معظم رواد النهضة ومفكريها وأصبحت نهضة النساء مقياساً لنهضة المجتمع وتقدّمه أو معياراً للحاق بالحداثة؛ «فالمرأة العصرية» في هذه الرؤية تمثل أوراق اعتماد الوطن للعصر الحديث، مثلما يصبح تخلفها عن الركب سبباً لتأخر المجتمع بأسره ومدعاة للخجل والحرج. ومعنى هذا أنّه، في تلك الفترة، تداخلت قضايا وموضوعات المرأة مع التعريف لماهية المجتمع الحديث العصري

(٤) حسين، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦.

(٥) أذكر على سبيل المثال لا الحصر: هدى الصدة، «المقدمة،» في: ملك حفني ناصف، **النسائيات** (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨)؛ «المقدمة،» في: **من رائدات القرن العشرين: شخصيات وقضايا**، تحرير وتقديم هدى الصدة (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ٢٠٠١)، و Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press* (New Haven, CT: Yale University Press, 1994).

ولهويته. ولذلك فقد لوحظ ـ على سبيل المثال ـ اختلاف في الرؤية والهدف بين الصحف الرجالية عن المرأة والصحافة النسائية التي أصدرتها وحررتها نساء وكتبن فيها عن قضايا المرأة وتاريخها ونشاطها وحياتها، حيث اهتمت الأخيرة بمسائل أكثر عملية في واقع الحياة اليومية، وليس بتشكيل معنى «رمزي» مجرد للمرأة، بل يمكن القول إن بعضاً من كاتبات هذه الفترة ومفكراتها ومبدعاتها (بدءاً من نهايات القرن ١٩ ووصولاً إلى فترة العشرينيّات) قدمن رؤى بديلة للحداثة وحاولن طرح منظومة فكرية مغايرة أقل تسطيحاً تأخذ في الاعتبار التاريخ الحضاري والثقافي للأمة[٦].

كما تركز الباحثة «ماريلين بووث»، في أحدث كتاب لها[٧] على تتبع أصل وظهور نوع أدبي/ صحافي اكتسب انتشاراً وشيوعاً في تلك الفترة وفي الصحافة النسائية بخاصة، وهو ما أسمته أدب «سير شهيرات النساء» الذي أصبح نوعاً من أنواع الخطاب المستخدم للدفع بقضايا محددة على الساحة وبلورة رؤية بشأنها، خاصة قضايا الهوية القومية ودور المرأة في المجتمع والحياة العامة ومكانها في المشروع القومي المطروح. ولاحظت أنّه عندما استخدم الرجال هذا النوع الأدبي في كتاباتهم وصحافتهم عن المرأة ـ مثلاً مجلة **المرأة في الإسلام** التي أسسها إبراهيم رمزي في ١٩٠١ ـ تمّ عرض هذه السير لنساء شهيرات ومتميزات في التاريخ بحذر شديد كنماذج استثنائية خارج دائرة العادي أو الصورة العامة، مع التأكيد على قيام الشخصيات النسائية المقدمة بمسؤوليات العمل المنزلي إلى حدّ الكمال فيه، وعلى دور التضحية من أجل مصلحة الآخرين ـ الأطفال أو الجماعة. وهكذا ترى الباحثة أن عروض السير التاريخية للنساء في مثل هذه المجلة ـ التي كتب فيها الرجال ـ تفتقد إلى نبرة «الحماسة والإشادة» بهذه الشخصيات النموذجية التي نستشفها في صحافة النساء.

---

(٦) أدين هنا إلى د. مرفت حاتم (بجامعة هاورد الأمريكية) وإلى ما أطلعتني عليه من دراساتها وأبحاثها حول عائشة تيمور وزينب فواز، فهي تحلل المغزى وراء اختيارات فواز للسير في موسوعتها وتقدّم قراءة للهدف من وراء هذا العمل الضخم في ضوء حياة فواز من ناحية، وفي ضوء ما تستنبطه الباحثة من رؤية نسائية بديلة لحداثة إسلامية لا تعتمد على النموذج الغربي العلماني الصرف كما تناهض التعريف المحافظ المتشدد للإسلام. انظر: «A Discourse Study of the Debate on the Changing Roles of Women in Late Nineteenth Century Egypt»,

ورقة قدمت إلى: المؤتمر الثاني للأبحاث الاجتماعية والسياسية ببرنامج البحر المتوسط ومركز دراسات روبرت شومان التابع لمعهد الجامعة الأوروبية، المنعقد في فلورنس من ٢١ ـ ٢٥ آذار/ مارس ٢٠٠١ (قيد الطّبع).

(٧) Marilyn Booth, *May Her Likes Be Multiplied: Biography and Gender Politics in Egypt* (Berkeley, CA: University of California Press, 2001).

ولذلك فإن كتاب قدرية حسين هو استكمال لعمل زينب فواز في تناول هذا النوع الأدبي ـ أي السير التاريخية لشهيرات النساء ـ لتأسيس خطاب مضاد حول المرأة والمشروع القومي للأمة. وظل تأثير هذه الأدبيات التاريخية مستمراً حيث أخذ الكثير عن سير زينب وقدرية وساروا في الاتجاه نفسه. ولكن قبل أن أعرض بشيء من التفصيل آليات هذا الخطاب عند قدرية حسين الخاص بمكانة المرأة كما ينبغي في مجتمع مؤمن عصري، هناك بُعد آخر لكتابها يجب أن نشير إليه وهو مفهوم «الشرق».

ثانياً: الفكرة الشرقية

تعتبر المؤلّفة كتابتها عن سير النساء في التاريخ واجباً نحو مسلمي عصرها ونحو «الشرق المسكين» أو «الحزين» (كما يرد كثيراً في تناولها). تكثر الإشارات المتفرقة إلى الشرق وأمجاد الشرق، وهذه تيمة مكررة نفهمها في سياق ما سمي في مصر وقت العشرينيّات بـ «الفكرة الشرقية». ويفسر المحللون ظهور هذه الفكرة التي روج لها كثير من المفكرين في هذه الحقبة بالذات، على أنها رغبة في البحث عن بديل بعد انفصام الرابطة العثمانية وبالتالي الانتماء الإسلامي الحضاري الأوسع الذي كانت تمثله؛ فمن ناحية كانت هذه الفكرة تشكل استمرارية التوجه الإسلامي/العثماني ما بعد الحرب، ومن ناحية أخرى كانت فترة انتقالية تحضيرية للاتجاه العربي القومي في الثلاثينيّات. وقد استخدم الشرق/أو ما هو شرقي ليعني أشياء متعددة ومتشابكة: فكان يعني للبعض ـ خاصة ذوي الاتجاه الديني أو المحافظ ـ العالم الإسلامي، بينما اعتبره ذوو الاتجاه القومي العلماني الأراضي العربية الشرقية في شمال أفريقيا وغربي آسيا، فيبدو أن بين هؤلاء وأولئك ترادف المصطلح مع ما نعني به الآن عندما نقول الشرق الأوسط العربي مثلاً. أو كان في بعض الأحيان يستخدم الشرق ليشير بصفة عامة إلى ما قصده الأوروبيون ببلاد الشرق: أي كلّ من آسيا وأفريقيا للتفرقة عن كلّ ما هو أوروبي أبيض.

وفي الأغلب اكتسبت هذه الفكرة ـ الرابطة الشرقية أو التكتل بين دول الشرق ـ أهمية خاصة في مواجهة الغرب الأوروبي المستعمر، فبرزت أهمية تقوية الروابط بين الدول الشرقية على اختلافها لاستنفار القوة المضادة للأزمة لمواجهة الاستعمار الغربي. وكان السبيل الرئيسي لتدعيم هذه الفكرة أو هذه القوة هو تقوية الأصالة الحضارية الشخصية والثقافية للشرق ومحاربة الرؤية الاستعمارية الاستشراقية ونزعة الازدراء لِكُلّ ما هو شرقي متدنٍ عن النموذج الغربي

المتحضر، والتقليل من شأن تراث الشرق وحضارته. ومن هنا جاءت فكرة الدعوة لأبناء الشرق أن يعيدوا اكتشاف وإحياء تميزهم الحضاري وهويتهم الخاصة من خلال التاريخ. الملاحظ التأكيد على فكرة الاختلاف بين الغرب والشرق في الشخصية والعادات والتقاليد والتاريخ، مع تبنّي نهضة ومدنية لا تتخليان عن هذه الأصالة الحضارية والثقافية، (كان من المتزعمين لترويج هذا الاتجاه الأمير عمر طوسون). وهنا يعتقد بعض المؤرخين لهذه الفترة أن ظهور هذه الفكرة كانت سباحة ضدّ التيار في العشرينيّات الذي كان في الأساس ميالاً بشدة إلى النموذج الغربي للتحديث كما نعرف[٨].

إلا أن دعاة الفكرة الشرقية لم يتبنوا منهج الرفض الشامل الكامل لِكُلّ ما هو غربي، بل تطلعوا إلى إمكانية اقتباس أفيد ما في الغرب والاحتفاظ بأحسن ما في تراث الشرق؛ وفي هذا الاتجاه كانت المقارنات أو المقابلات التي عقدتها قدرية حسين بين الشرق الأوسط الإسلامي وبلاد الشرق الأقصى، حين تضرب مثلاً باليابان كنموذج مثالي لدولة شرقية احتفظت بشخصيتها وقوميتها واعتزازها بتاريخها، مع استفادتها بأساليب المدنية العصرية، فتقدّم مقارنة بين الخنساء العربية الأصيلة وامرأة يابانية في قصة (تقول إنّها قرأتها) عن هذه المرأة التي تظهر شهامتها ورباطة جأشها وشجاعتها ومحبة الوطن في حرب اليابان وروسيا، والرغبة في خوض الحروب والتضحية. وتتوقف المؤلّفة هنا وتقدّم نقداً للمشروع القومي الحداثي المتأرجح بين الشك في شخصيتنا وبين عدم القدرة في الوقت نفسه على المحاكاة الكاملة للنموذج الغربي: «فأصبحنا مثل سفينة بدون غاية أو أمل فطوراً إلى اليسار وطوراً إلى اليمين» (ص ٩٥) أو مثل «تارك الصلاة المقيم بين جامعين» (ج ١، ص ١٧٥). فهي تشير إلى غياب مشروع قومي نهضي حقيقي مبني على الشخصية الحضارية الخاصة للشرق. وهذه المناقشة كلها تمت في سياق سيرة الخنساء العربية الصميمة، التي أسلمت بعد حين لتضعها ليس فقط كنموذج للشاعرة البليغة (وهو المعتاد) فما يهمها في المقام الأوّل أنّها تشكل نموذجاً وقدوة للانتماء والشجاعة والريادة، وهي تجعل هذه الشخصية النسائية التاريخية رمزاً للحفاظ على «لواء الشرف الوطني والدين» (ص ٩٤)؛ ومرة أخرى في نهاية هذا الجزء عن الخنساء تتداخل الانتماءات فتقول: لو نعمل على وقاية

(٨) Israel Gershoni and James Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930* (New York: Oxford University Press, 1986).

اسمنا وشرفنا والمحافظة على لوائنا لتكون أجسادنا ذرات منفصلة من وطننا، وقلوبنا قلعة منيعة ومحصنة بأسوار من الإيمان. أما لواؤنا الأخضر ذو الهلال والنجوم الثلاث فليخفق على الدوام فوق برج هذا الحصن المنيع.

والخلاصة أن محاولة تحقيق هذا التكتل أو الترابط مع سائر الدول الشرقية لم يكن أبداً على حساب مكونات اللواء المصري، بل هي عملية تكامل للوطنية المصرية وليس البديل.

وبالرغم من محاولات تحقيق ترابط ثقافي مع بلاد الهند واليابان وإيران (مثلاً تكوّن جمعية الرابطة الشرقية ١٩٢٢ ـ ١٩٣١) يرى أحد الدارسين أن أنصار هذه الفكرة وجهود جمعيتها ظلّ اهتمام أفرادها الأكبر منصباً في حقيقة الأمر على العالمين العربي والإسلامي أو حلم التعاون العربي الإسلامي، وبهذا قامت هذه الفكرة بدور انتقالي في أنّها ظلت تغذي أهمية الترابط مع دول ومجتمعات خارج وادي النيل بالرغم من انهيار الرابطة العثمانية، كما قامت بتدعيم القاسم المشترك بين مجتمعات أخرى غير عربية.

وقد تطرح هنا فكرة أن إحساس الأميرة قدرية القوي بثنائية الشرق والغرب يشي «باستشراقية» هذه النظرة التي تضع الشرق في مقابل الغرب وتتعامل معهما كوحدتين صامتتين أو ضدين صارخين، أحدهما مثالي تماماً والآخر منحرف تماماً، فقد يرد هاجس أنّه ربما بحكم التعليم الأجنبي للطبقة الأرستقراطية المصرية يستوعب أفرادها مفهوم المستشرقين «للشرق» ودونيته بالنسبة إلى «الغرب»، أو ردّ الفعل في الاتجاه المقابل الذي يرى عزل الشرق وما يمثله من نقاء عن أي مؤثرات غربية. إلا إنّني أرى أن قدرية لا تعرض الأمر بهذه البساطة، فهي تقدّم نقدها لعادات الشرق وتقاليده في موضوعية واتزان دون أي تحامل عنصري أو شعور بالدونية، وكذلك تقر بضرورة الاستفادة مما حققته المدنية الغربية من دون انبهار تام أو تعميم أو فقدان للشخصية؛ وهي بذلك تسعى إلى تحقيق توازن واقعي وعملي ينأى بها عن سطحية هذه الثنائية: الشرق محافظ، يتمسك بأهداب القديم، وله عادات وتقاليد محبوبة ولكنه مفرط في محبتها إلى حدّ إنزالها منزلة العقائد والمذاهب؛ فالنساء لا يتربعن على منصات الحكم في بلاد المشرق ولا يوثق بهن إلى حدّ تسليم أزمة الإدارة لأيديهن. . . علينا أن نغترف من مناهل المدنية الغربية، ولكن لا يليق بنا نحن المسلمات أن نضحي في سبيل هذا الواجب بالشرق أجمعه وعاداته الجميلة وتقاليده الحسنة (ج ١، ص ١٧٥).

ثالثاً: النهضة النسائية في عصرنا

لم يكن كتاب **شهيرات النساء في العالم الإسلامي**، قاموس أعلام أو طبقات بالمعنى الكلاسيكي التقليدي، وهو ضمّ أكبر عدد من التراجم التي تعنى ببيانات الميلاد والوفاة والسفر والتعليم. . . وخلافه؛ فتناول المؤلّفة للسير التاريخية لنساء بالفعل مشهورات ومعروفات كان ـ **أولاً** ـ انتقائياً في اختيار عدد قليل ومحدد لنساء بعينهن، وفي اختيار الزاوية أو جوانب السيرة التي يتم تسليط الضوء عليها والتعليق عليها؛ وثانياً، فإن تعليقات وتعقيبات المؤلّفة نفسها وتدخلاتها السردية ذات أهمية قصوى ودلالة، لأنها تبرز صوت المؤلّفة كشاهدة على التاريخ تتفاعل معه في حاضرها. وهذان الجانبان هما ما ميزا كتاب قدرية حسين عن موسوعة سليفتها زينب فواز، ليس في الرؤية العامة والهدف فحسب، ولكن في الأسلوب والآليات التي اتبعتها لسرد السير. قبل أن نتعرض لهذين الجانبين بتفصيل أكثر، يجب أن نذكر أوجه الشبه مع كتاب زينب فواز **الدر المنثور**؛ فقدرية تتبع أيضاً ما أطلقت عليه زينب فواز «الغيرة النوعية» كدافع أساسي لكتابة الموسوعة، وبسبب ما لاحظته من الفجوات في التاريخ وغياب إنجازات النساء بقدر متساوٍ من الوضوح من الذاكرة الجماعية، فقد جعلت زينب فواز الموسوعة «خدمة لبنات نوعي»، وهذا ما تصرح به كذلك قدرية حسين في آخر سطور كتابها عندما تقول: «لا أقصد أن أكتب تاريخاً وإنما الغرض الذي أرمي إليه هو النهضة النسائية في عصرنا هذا. . .» (ج ٢، ص ٢٢٢). أي أن تأثر الأميرة قدرية بالمشروع الفكري والأدبي لزينب فواز واضح، ومعرفتها أو قراءتها للموسوعة أيضاً يظهر في إشارات قليلة للمعرب/المحقق في الهامش إلى **الدر المنثور** كأحد المصادر المستخدمة. إن فكرة استخدام قراءة التاريخ لتمكين النساء فكرياً وثقافياً في الحاضر، وزيادة الثقة في أنفسهن وإنجازاتهن، تعد امتداداً للمشروع التاريخي لزينب فواز والهادف في النهاية إلى زيادة مرئية النساء في الثقافة العربية ودمج إنجازاتهن المهمشة إلى الصورة الكلية، وكذلك للخطاب الإسلامي الإصلاحي لعائشة تيمور في أواخر القرن التاسع عشر. تقرر قدرية حسين أن «معرفة بطلات الماضي أساس لرقي نساء الحاضر» وأنها تأمل أن تكون «حلقة الوصل» بين هذا التراث النسوي ونساء اليوم (ج ٢، ص ٣ ـ ٤).

وعن الجوانب الفنية/ الأدبية والخطابية لكتاب **شهيرات النساء في العالم الإسلامي**، نتناول عنصري الانتقاء وصوت الراوية اللذين سبقت الإشارة إليهما.

أولاً، اختارت قدرية سير هؤلاء النساء بهذا الترتيب: السيدة خديجة؛ السيدة عائشة؛ العباسة بنت المهدي وأخت هارون الرشيد؛ شجرة الدر. ثمّ في الجزء **الثاني** من الكتاب (بين الجزأين عام ونصف): فاطمة الزهراء بنت الرسول (ﷺ)؛ رابعة العدوية؛ الخنساء؛ الأميرة زبيدة حفيدة جعفر المنصور؛ الأميرة صبيحة ملكة قرطبة. وهو في النهاية عدد غير كبير من السير ولكنهن جميعاً تميزن بأنهن شخصيات عامة أو شخصيات كانت لها سلطة قوية في مجال ما، أو حاكمات سُجّل أنهن أدين أدواراً مؤثرة في السياسة والحكم والحياة العامة، كما سجل التاريخ لهن مواجهات أو مواقف تصادمية في بعض الأحيان وأقوال مأثورة تنم عن قوة الشخصية والصلابة والعناد. هذا بالرغم من الإشارة المتكررة إليهن بالكلمة التقليدية «مخدَّرات» التي تفاجئ القارئ كلّ حين وتتقاطع مع حيواتهن التي هي أبعد ما تكون عن الانعزال والاحتجاب والانطواء. والمؤلّفة هنا تخلق المفارقة نفسها التي عمدت إليها زينب فواز من قبل عندما استخدمت عنواناً تقليدياً لموسوعتها خاصة كلمة **ربّات الخدور**، بينما يقوم مشروعها كلّه على مقاومة تهميش المرأة وإقصائها عن الحياة العامة. هناك مغزى مهم إذاً وراء تأكيد قدرية على سير هؤلاء الحاكمات والسياسيات، فنلحظ مثلاً أنّها وجدت في سيرة شجرة الدر ـ والتي اختارت لها اللقب الأقل شهرة «عصمة الدين»، حتّى تلفت النظر إلى امرأة حاكمة في التاريخ الإسلامي كانت أيضاً حافظة للدين وحكمه ـ وجدت في سيرتها الفرصة للتطرق إلى قضية تولي المرأة الحكم في الإسلام، فتقول:

إذا استثنينا بلاد الهند، فهي المرأة الأولى في الإسلام التي تقلدت الملك وأدارت دفة الحكم بمهارة ودراية. لم يكن من المألوف المعهود في بلاد الشرق أن تحكم المرأة وتتولى زمام بلادها بنفسها مباشرة... (ج ١، ص ١٤٤)

وفي عقد العشرينيّات الذي تفجرت فيه قضية الخلافة الإسلامية وأصول الحكم والدولة، تؤكد المؤلّفة على جانب مهم في سيرة شجرة الدر وهو المهارة في الحكم المبني على الشورى:

كانت كامرأة مسلمة ذات ميزة خاصة في حياتها العمومية، كانت على علم تام بنفسية الشعب ولم تكن حكومتها استبدادية لم تكن تشرع في عمل من الأعمال حتّى تعقد مجلس المشاورة ولا تصدر قراراتها إلا بعد الرجوع إلى رأي وزرائها ومستشاريها، وإذا حدثتها نفسها بأمر تريد إبلاغه إلى الناس مباشرة أرسلت في طلب وزيرها وبعد المباحثة والمناقشة معه تأمر بإصدار أوامرها الملكية (ج ١، ص ١٨٠).

تعلّق المؤلّفة على تمسّك مصر إزاء اعتراضات أهل العراق على تولّي الحكم امرأة لأن مماليك مصر كانوا أدرى في هذا الشأن: «فقد رأوا أن حكومة شجرة الدر لا تخالف الشرع في شيء إذ كانت مؤسسة على دعائم الشورى فكانت لا تبرم أمراً دون أخذ رأي الوزراء ووجوه البلاد فضلاً عن مهارتها في إدارة دفة الأحكام...» (ص ١٨١) فالمعيار الأهم في رأيها الذي يقاس عليه صحة هذا الحكم شرعاً ليس كونها، امرأة ولكن كونها استبدادية أو شورية، فهذا هو المبرر الشرعي الصحيح لوجودها في الحكم، حتّى «الحكومة المشتركة» بينها وبين الملك المعز أيبك لا غبار عليها في نظر المؤلّفة.

كما اختارت المؤلّفة أن تضمّن خبراً عن أن شجرة الدر هي «التي أحدثت في الإسلام بدعة حسنة» لم تزل في مصر حتّى العشرينيّات، هي بدعة المحمل الشريف (كسوة الكعبة التي تصنع في مصر وترسل سنوياً في مواكب مهيبة) وتصرّ على أنّها ابتدعت أمراً حسناً ولها ثواب تلك البدعة وتستشهد بحديث شريف: «من أحدث بدعة حسنة فله ثوابها وثواب من عمل بها»، وهي تفصيلة تكررها في آخر السيرة وكأنها تذكير بإعادة النظر في معنى بدعة والتي ليس من الضروري أن تكون مقرونة بالضلالة، فقد تكون تجديداً حسناً وإحداثاً لتقليد لا غبار عليه من الناحية الدينية. الملاحظ أن هذا يأتي في سياق سيرة شجرة الدر وحديث الكاتبة الدائم عن معضلة تولي امرأة الحكم ودعاوى عدم جواز هذا شرعاً وبدعته؛ ففي معرض هذه السيرة بالذات تردّ الفقرة التي استشهدنا بها سابقاً عن معارضة بلاد الشرق أو الإسلام لتولي المرأة الحكم بسبب محافظته الشديدة التي ينزلها «منزلة العقائد والمذاهب» وبسبب عدم الثقة في المرأة (ص ١٧٥).

وهكذا نرى أن الانتقائية التي اتبعتها المؤلّفة في تجميع هذه الشخصيات النسائية التي لها دور بارز في الحياة العامة، تسري أيضاً على جوانب معينة في السيرة الواحدة التي تكون فرصة لإثارة تساؤلات وطرح قضايا بعينها؛ فهي مثلاً تؤكد أكثر من مرة أن حياة شجرة الدر الخاصة ليست المعنية هنا ولكن فقط نجاحها السياسي العام، كما تتفادى الانغماس في القصة المعروفة عن ضُرتها التي قتلتها بالقباقيب في الحمام... إلى آخره. أما في سيرة رابعة العدوية ـ والمفروض أنّها زاهدة ناسكة عابدة ـ فتركز قدرية على خاصية الاحترام الشديد الذي نالته من رجال عصرها وعلى اختلاطها بهم وعلى لقبها في التاريخ: «تاج الرجال».

أما الملمح الرئيسي الثاني، في هذا العمل فهو الأسلوب السردي العام الذي

تتبعه المؤلّفة عندما يتوقف السرد المباشر عند لحظات تاريخية معينة ويتدخل صوت الراوية للتعقيب على هذه اللحظة والتفاعل معها هذه اللحظة في شكل ما يشبه مقالة قصيرة حول الموضوع، وهذا يشكل استراتيجية بلاغية حيث تحاول المؤلّفة أن تتجاوز تقليدية هذا النوع الأدبي ـ تجميع التراجم والسير في طبقات ـ لإضافة بُعد نقدي للواقع الراهن في عصرها من خلال التحليل والمقارنات بين الماضي والحاضر.

وسأعرض باختصار شديد بعض هذه الموضوعات والأفكار المتكررة والتي من خلالها نستشف تكوّن خطاب أو رؤية إسلامية وطنية نهضوية من وجهة نظر نسائية. من أول الموضوعات التي تلفت نظرنا وتتوقف عندها الكاتبة كثيراً هي قضية العلاقة مع التاريخ ودوره في الحاضر. إن وعي الكاتبة قوي جداً بالتاريخ ولكنها أيضاً معنية بقضية التصوير التاريخي، فهي تتساءل: «من الذي يصور لنا تلك الوقائع وينفخ الروح في أشخاصها فيصيّرها خالدة لا تزول مدى الدهر ولا تُمحى أبد الآبدين، أهل الفن وأرباب الخيالات والأدباء... يخرجون لنا صوراً حية بارزة من تلكم الحوادث المؤلمة والوقائع المدهشة...» (ج ١، ص ٨٨) إلى آخره. وتتحدث بإسهاب عن قيمة الأدب التاريخي وعن الحاجة إلى الخيال التاريخي لملء الفجوات ومساحات الصمت خاصة في تفاصيل التاريخ الاجتماعي للنساء، فنلاحظ دائماً وجود هاجس عند المؤلّفة ـ هاجس النقص في التاريخ المدون وغياب التفاصيل الدالّة التي تمكن من سبر غور الشخصيات ـ لذا على ناقل التاريخ أن يكمل الصورة ويلجأ إلى الاستطراد واستخدام الخيال الفني والأدبي. وفي فقرة في سيرة فاطمة تقول:

سيرة حياتها في التاريخ المعول عليها مقتضبة مختصرة فليس فيها ما يشير إلى أفكارها الخاصة ولا يوجد فيها للأسف ما يشرح أيام حياتها قبل زواجها، وبأي شأن من شؤون حياتها كانت تشغل فراغ حياتها وإنّني مع علمي بمكانتها العالية من قلب رسولنا الهادي (ﷺ) فلا أعلم شيئاً كثيراً عن نشأتها وأيام حداثتها وأي جوّ من الأجواء خلقته في منزل أبيها... قبل زواجها؟» (ج ٢، ص ١٤).

وتعتب على مؤرخي الإسلام عدم اهتمامهم بتسجيل الكثير عن شهيرات الإسلام وبطلاته؛ فحياتهن محاطة بالغموض والإبهام لأن الأقدمين كانوا يعتبرون هذه من المسائل التي لا يجوز إذاعتها كما هو ظاهر من كتبهم. إننا لنعلم أسماء سيدات عديدات لهن ذكر عاطر وشهرة فائقة فإذا حاولنا أن نحيط بأحوالهن إحاطة تامة وأن ندرك دقائق سيرهن إدراكاً كاملاً كلفنا أنفسنا ما لا نستطيع... (ص ١٢).

وفي هذا الكلام طبعاً تعبير واضح عن إحباط المرأة الباحثة في التاريخ تحاول التماهي مع شخصيات نسائية أخرى في تراثها والبحث عن هوية نسائية أو وعي نسائي ضارب بجذوره في التاريخ ولكنها لا تستطيع لندرة التأريخ والتفاصيل.

بل نستطيع القول إن الكاتبة تتعرض لما نسميه حالياً بقضية التهميش في التاريخ؛ فهناك مثلاً إشارات إلى غياب الاهتمام التاريخي المناسب ببعض الشخصيات والقصص مثل قصة العباسة وجعفر البرمكي: «هل كانت حياتهما الغريبة، تلك الحياة التي ذهبت ضحية الغرور والاستبداد موضوعاً تافهاً في آثارنا القومية؟» (ج ١، ص ٩١) كما تعلق على ضياع إنجازات النساء في التاريخ: «كان لشهيرات الأمس عقلية رصينة وغاية ثابتة في الحياة ومع ذلك فقد ظلت ألوان المساعي التي بذلتها مخفية وراء ستور الإهمال.» (ج ٢، ص ١٢).

تحاول المؤلّفة أحياناً تقديم تفسيراتها وتحليلاتها الخاصة لبعض الأحداث التاريخية المعروفة أو على الأقل إضافة رؤية جديدة على هذه الأحداث. مثلاً في ربطها بين حادثة الإفك المعروفة في سيرة عائشة (رضي الله عنها) التي تسبب فيها عقدُها الذي فرط ونزلت من دابتها تبحث عنه وحدث ما حدث... تربط بين هذه الحادثة وحادثة أخرى أقل شهرة: عند عودة عائشة مع رجال الجيش من أحد الغزوات ونزلوا في موقع قريب من المدينة، فقدت عقدها مرة ثانية واهتم الرسول (ﷺ) بالأمر وأوقف القافلة للتحري عنه مع أنهم كانوا في مكان قاحل لا ماء فيه ولا نبات، فعطش رجال الجيش ولم يجدوا ماء للوضوء فغضبوا وشكوا إلى أبيها أبو بكر، فقصد بيت الرسول (ﷺ) لينهر ابنته ويضع حداً لحوادث العقد هذه. إلا أن الرسول (ﷺ) أخبره في بشر وحبور بنزول آية التيمم في حالة عدم وجود ماء، وعرف الصحابة أن سبب نزولها هو عقد عائشة مرة أخرى. وتعلّق قدرية على أهمية عقد السيدة عائشة (رضي الله عنها) الذي كان له دور مهم مرتين في صفحات التاريخ الإسلامي وبسببه نزلت آيات الذكر الحكيم، وكأن لعائشة وحليها موقعاً مهماً دونته للأبد ذاكرة التاريخ.

وثاني الموضوعات التي تتكرر في الكتاب، فكرة العلاقة مع الغرب وكيفية السيطرة على ميزان هذه العلاقة وسط الدعوة إلى نهضة أو تقدّم على أساس المخزون الحضاري والثقافي للشرق، ونرى محاولة المؤلّفة الوصول إلى معادلة متوازنة: عدم تمجيد الشرق لذاته من ناحية، وعدم الاستسلام لازدراء الشرق من ناحية أخرى؛ ففي فقرة واحدة تنتقد المجتمعات الشرقية لأنها جعلت من المرأة «كمية مهملة لا

يعتد برأيها ولا يقام لها وزن وقلّ من يعرف شيئاً عن حالتها الروحية، فليس لها اليوم منزلة اجتماعية ولذلك لا يوجد إنسان يسأل عن منزلتها ويتعرّف أحوالها وشؤونها في الأزمنة القديمة...» (ج ١، ص ١٧٥)، ولكن في الوقت نفسه تحذر من الاستسلام والانبهار الكامل غير المشروط بالثقافة الأوروبية:

لنضع نصب أعيننا نحن الشرقيات ترك السفاسف ولتفهم الواحدة منا أنّها ليست لعبة أو زينة... علينا أن نتفهم حياة السلف ونعمل على تخليد صحائف أعمالنا ولتشعر الواحدة منا بالمسؤولية الملقاة على عاتقها. الفرد جزء من الإنسانية ومجموع الخلق هو الإنسانية وما نحن الشرقيات سوى قطعة منها (ص ١٧٦).

من الواضح أنّها تعبّر عن أزمة الهوية في عصرها، وتربط الموقف الراهن بإهمال التاريخ وفهمه، فكما إنَّ دراسة تاريخ النساء وسيلة لتمكينهن في الحاضر، فإن إهمال دراسة التاريخ مظهر من مظاهر أزمة الحاضر وانعكاس لعدم الاكتراث بالنساء في الحياة الاجتماعية الحالية.

هناك تيمة أخرى لفتت نظري في هذا العمل، هو حديثها في خاتمة الكتاب عن قيم رجال الإسلام الأوائل وأخلاقهم. وتركز على صفتي المروءة والشهامة وهما صفتان معروفتان بأنهما صفات ذكورية افتراضاً، وهي تطلق عليهما أنّهما خصال المسلمين الحقيقيين التي أخذها عنهم طائفة الفرسان في أوروبا في العصور الوسطى. وبصرف النظر عن الدقة التاريخية في هذا الزعم، ما يعنيني هو انخراطها بعد ذلك في خطاب فيه نقد غير مباشر للرجال المسلمين في عصرها وأخلاقياتهم: «ولو علمنا مقدار ما كان يبذله المسلمون في تلك الأيام من الاحترام والاعتبار للمخدّرات الإسلامية بل لِكُلّ النساء مسيحيات كن أو مسلمات، ثمّ نظرنا إلى حالتنا اليوم فلا أدري كم يكون الأسف مرّاً أليماً». (ج ٢، ص ٢١٥) وتدعو إلى تأمل حال نهضة الأندلس الإسلامية كيف كانوا في هذا العصر شغوفين بالعلوم والمعارف رجالاً ونساء: «وفي ذلك العهد القديم لم يكن للرجال فضل على النساء في العلوم والفنون، بل إن النساء كن المرشدات الملقنات وكان الرجال يستفيدون من هذا الإرشاد أيما فائدة. كان الرجال يخدمون نساءهم في الأندلس لاقتدارهن وذكائهن وفضلهن وأنهن لجديرات بذلك». (ج ٢، ص ٢١٩) وهنا تقلب العلاقة المفترضة أن النساء يخدمن الرجال أو أنهن بحاجة إلى حماية الرجال وإرشادهن لضعفهن، فهنا النساء هن أصحاب الفضل والجدارة والإرشاد. وفي اعتقادي أن نوعية مثل هذا الخطاب الموجه بطريقة غير

مباشرة إلى رجال الأمة الإسلامية، هو سمة من سمات الخطاب النسائي ذي التوجه الإسلامي وهو قلب الدفة من لوم النساء وإلقاء مسؤولية التقصير عليهن والحرص على توجيههن في كلّ شيء إلى التساؤل عن دور الرجال المسلمين ومسؤوليتهم ولفت النظر إلى قيم وأخلاق الرجولة الحقيقية أو تعريفها. وأعتقد أن هذه الآلية وردت في كتابات عائشة تيمور وبطريقة غير مباشرة في زينب فواز عندما تقول معلقة على نبوغ النساء اللاتي جمعت سيرهن، أنهن بلغن هذه المنزلة العالية «بإعطائهن حقوقهن من ذويهن الذين عرفوا الحق واتبعوه»؛ فالغرض هو وضع الرجال في مركز الخطاب التوجيهي وتحميلهم المسؤولية الاجتماعية والدينية في وجوب اتّباع الحق والعدالة الإسلامية الحقيقية.

وفي سيرة **رابعة العدوية** مثلاً، تتوقف قدرية حسين عند واقعة معينة ترويها بتأنٍ، وهي عندما امتدح أحد العلماء رابعة على قدرتها وكفاءتها والمرتبة العالية التي وصلت إليها، وسألها كيف لم نجد مثل هذه القدرة في امرأة من قبل؟ فأجابت: «أنت محق في ذلك لأن النساء لم يفتتنَّ يوماً من الأيام بكفاءتهم فلم تتظاهر امرأة بدعوى القدسية» (ج ٢، ص ٥٦)، وكأن هذه الوقفة نقد غير مباشر موجه إلى رجال الدين بالأمة أو القائمين على شؤون المجتمع والدولة والدين بالافتتان بالقوة والسلطة والسيطرة.

خاتمة

إن إلقاء الضوء على هذا العمل حالياً، والحديث متأجج حول الحركات النسائية في المجتمعات الإسلامية والعربية كظاهرة ما بعد حداثية في الأساس وبالتالي وليدة النسوية الغربية والأجندة الغربية، وإبراز وجوده في بداية القرن العشرين له هدف ومغزى: فقد تمّ قراءته على أنه يقدم خطاباً نستطيع أن نصفه بأنه خطاب إسلامي تاريخي من وجهة نظر نسائية، وهذا معناه أن أي ظاهرة تحررية حديثة نرصدها للنساء في المجتمعات الإسلامية والعربية لها في الواقع جذور في مثل هذه المحاولات لبلورة هوية إسلامية وطنية تتميز بوعي نسوي وإيماني، وأن منهجية هذه الرؤية هي استخدام السير التاريخية لتثبيت هذه الهوية الحضارية وتقوية الوعي النسائي وتذكيرهن بأدوارهن في الحياة العامة، ثمّ استنفار رجال الأمة إلى مسؤولية الإصلاح.

الفصل الحادي عشر

نظيرة زين الدين (١٩٠٨ ــ ١٩٧٦): بين التحدي والالتزام

نازك سابا يارد[*]

مقدمة

لنظيرة زين الدين كتابان: **السفور والحجاب** (عام ١٩٢٨) ثمّ **الفتاة والشيوخ** (عام ١٩٢٩) الذي ألّفته رداً على مهاجمي الكتاب الأوّل، وعلى رأسهم الشيخ مصطفى الغلاييني[١].

اتهمها هؤلاء بأن كتابها من وضع المبشّرين وأذناب المبشّرين من مسلمين ومسيحيين ولا دينيين، لأن من المستحيل أن تفهم فتاة في العشرين آيات القرآن الكريم والحديث الشريف فتكتب مثل هذا الكتاب[٢]، ولا سيما وهم يرون أن

(*) روائية وباحثة، وأستاذة الأدب سابقاً في الجامعة اللبنانية الأميركية في بيروت.

(١) انظر في سيرتها: إميلي فارس إبراهيم، **الحركة النسائية اللبنانية** (بيروت: دار الثقافة، [د. ت.])، ص ١١٣ ـ ١١٤؛ جوزيف زيدان، **مصادر الأدب النسائي في العالم العربي الحديث (١٨٠٠ ـ ١٩٩٦)** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩)، ص ٢٢١ ـ ٢٢٣؛ جورج كلاس، **الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة (١٨٤٩ ـ ١٩٢٨)** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦)، ص٢٢٢؛ ناديا الجردي نويهض، **نساء من بلادي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦)، ص ٩٤ ـ ٩٩، وهدى إبراهيم، «من ذاكرة النضال النسائي،» **مواقف**، العددان ٧٣ ـ ٧٤ ([د. ت.])، ص ٢٤٠.

(٢) نظيرة زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، مراجعة بثينة شعبان (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٨)، ص ١٣ ـ ١٦. وقد ذهب الأب لامنس اليسوعي إلى أن كتابها: نتيجة جهد الابنة والوالد بسبب استشهاداتها الكثيرة بأحكام الشريعة والفقه. انظر: **المشرق** (أيار/مايو ١٩٢٨)، ص ٣٦٦.

المرأة «ناقصة العقل والدين»[٣]. وفي حملتهم عليها اتهموها بأن دعوتها للسفور هي في الحقيقة دعوة «لكشف العورات من مثل الأعضاء والصدور والظهور، والتهتك والتبرج والدعارة، وارتياد محلات الفساد والرقص المفسد والخلاعة والفجور»[٤]؛ فيما كانت دعوتها لسفور الوجه وكشف الكفين ليس إلا. وتقول سلمى خضراء الجيوسي أنّها تعرضت لمحاولات اغتيال عديدة[٥].

السفور والحجاب

ـ أما **السفور والحجاب**؛ فكان دافعها إلى كتابته ما حدث في دمشق عام ١٩٢٧، إذ تدخّل رجال الدين وبعض المحافظين لتمنع الحكومة النساء من الخروج من دون نقاب الوجه. رأت نظيرة أن حجز حرية المرأة بهذا الشكل مناقض للإسلام، فانبرت تدافع عن حرية المرأة ومكانتها في الإسلام، مستندة إلى آيات من القرآن الكريم والسنة النبوية في كلّ ما ذهبت إليه، تفسّرها تفسيراً منطقياً يتماشى مع روح الدين؛ فمع أنّها كانت قد تتلمذت في مدارس الإرساليات الأجنبية في بيروت، مدرسة راهبات الناصرة وكلية البنات الأميركية والكلية العلمانية، إلا أن كتابيها يبيّنان سعة إطلاعها لا على مصادر الإسلام الأساسية فحسب، وإنما على آراء الفقهاء والمفسّرين القدامى، أمثال أبي حنيفة والقاضي البيضاوي والإمام علاء الدين الصوفي والإمام عبد الله النسفي وابن عباس والطبري ومحيي الدين بن عربي وغيرهم، وأعلام الفكر الإسلامي الحديث أمثال جمال الدين الأفغاني، ولاسيما محمد عبده وقاسم أمين في ما يتعلق بالمرأة[٦]. إضافة إلى فكر الأوروبيين أمثال ستيورت ميل، سبنسر، روسو، ومنتسكيو، والشعر والأدب الحديثين.

تستهلّ نظيرة كتاب **السفور والحجاب**، بقولها: «بدأت أدرس شؤون الشرق وأحوال المرأة فيه منذ بدأت أفهم معنى الحق والحرية واستقلال الإرادة والاعتماد على النفس وعدم كفاية التقليد في دين الله، بل عدم جوازه، فما أغرب ما

---

(٣) زين الدين، المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٥) «مصير الرائدات،» في: **مائة عام على تحرير المرأة**، إشراف جابر عصفور، سلسلة أبحاث المؤتمرات (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩)، ج ٢، ص ٦٤٧.

(٦) زين الدين، المصدر نفسه، ص ٥٦، ٥٩، ٦٨، ٧٢، ١١٣ ـ ١١٤، ١٣٥ و١٤٥ مثلاً.

رأيت في ما درست وما أكثر ما ساءني»[7]؛ فتناولت في هذا الكتاب كلّ ما ساءها مما رأت وقرأت، ولو لأكبر الفقهاء والمفسرين، وعرضت نتيجة كلّ ما درست وحللت، معتمدة على نفسها وعقلها وحريتها واستقلال إرادتها في قراءة النصوص الدينية وتفسيرها؛ فقسّمت كتابها إلى أربعة أقسام: كان **القسم الأوّل**، جولات عامة في الحرية والحق والشرع والدين والعقل؛ وتناول **القسم الثاني**، الأدلة العقلية على وجوب السفور والتحرر والتطور؛ وجاء **القسم الثالث**، ليثبت ذلك بالأدلة الدينية والعقلية على السواء، «لأن الدين والعقل متآزران متضامنان في الحق لا يفترقان»[8] على ما ترى. وتنهي الكتاب بـ **القسم الرابع**، الذي ردّت فه على من عارضها في ما كتبت. وقد تناولت هذه الاعتراضات وردودها عليها بِكُلّ تفصيل في كتابها الثاني **الفتاة والشيوخ**.

تعرض نظيرة زين الدين لِكُلّ ألوان الظلم التي تعاني منها المرأة المسلمة إذ استعبدها الرجل، فحرمها حريتها وحجب عنها النور والعلم، وادّعى بعد ذلك أنّها ناقصة العقل والإيمان. وإذ كان دافعها إلى وضع كتابها الأوّل هو رفضها الحجاب الذي يغطي من المرأة حتّى وجهها، بل يفرض أيضاً سجنها في البيت، تركز اهتمامها على هذه القضية.

تؤكد **أولاً**، خطأ الذين يدّعون أن هذا الحجاب من تعاليم الإسلام؛ فتعود إلى القرآن الكريم والسيرة النبوية وتفسير المفسرين، لتبينّ أن هذا الحجاب لم يُفرض على نساء النبي(ﷺ)، وأن آيات القرآن الخاصة بالنساء لا تشير إلى الحجاب إطلاقاً وإنما تذكر فقط ﴿**وليضربن بخمرهنّ على جيوبهنّ**﴾[9] فتخصص صفحات طويلة لتظهر سوء تفسير المفسرين لهذه الآيات والتناقضات في ما بينهم[10]؛ فالتحجيب ليس من شروط الإسلام، ولا من أركانه، والحجاب الكامل ليس سوى ظاهرة اجتماعية نشأت من استبداد الرجل بالمرأة[11]، وفيه تحقير للمرأة وإشارة إلى عجزها عن صون نفسها بدونه؛ فأوهم رجال الدين

---

(٧) نظيرة زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، مراجعة وتقديم بثينة شعبان، رائدات الكتابة، ط ٢ (بيروت: دار المدى، ١٩٩٨)، ص ٣٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة النور،» الآية ٣١.

(١٠) زين الدين، المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٥٩ و١٧٤ ـ ١٨٣.

(١١) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ١٢٢.

الناس بأن الدين يطلب ستر وجوه النساء، وأكرهوهنّ على ذلك[١٢]، وأساءوا تفسير الدين.

فتناقشهم نظيرة مفصلاً في كتابها **الفتاة والشيوخ**، وتثبت سوء نواياهم وجهلهم روح الدين ومعاني القرآن الكريم والحديث الشريف[١٣]؛ فإن ظنّ هؤلاء أن الحجاب هو برهان على عفاف المرأة يخطئون، فالعفاف ليس في قطعة نسيج يسدل على الوجه، لأن المرأة تستطيع خلف هذا النقاب أن تقوم بِكُلّ ما ينافي العادات والأخلاق ما دام لا يعرفها أحد.

العفة والشرف متأصلان في القلب، تقول، تنشئهما التربية الصالحة المؤسسة على المبادئ السامية[١٤]. ثمّ إنَّ الحجاب ليس مهانة للمرأة وحدها وإنما للرجل أيضاً، لأنه يبرهن على أن الرجل خائن، سارق أعراض، لا يؤمن شرّه ولذلك يجدر بالمرأة أن تهرب منه بأن تسدل النقاب على وجهها وتسجن نفسها في بيتها[١٥].

وتؤكد الكاتبة أن دعوتها إلى السفور لا تعني أبداً تخلّيها عن الدين وعن الإسلام، كما لا تعني أنّها تدعو إلى كشف العورات، أو إلى الخلوة بالرجال، أو غير ذلك مما ينافي الأخلاق والتربية والقيم الإسلامية، كما اتهموها. لقد اتخذ الرجال المسلمون ملابس الغربيين من غير أن يتخلوا عن إسلامهم، وكذلك تستطيع المرأة أن تسفر وأن تتخذ ملابس الغربيات التي تسهّل الحركة وتحفظ الصحة من غير أن تتخلى عن دينها[١٦].

وبعد انتقاد الحجاب، تنتقل إلى الدفاع عن السفور وإظهار حسناته، بل ضرورته. تؤكد، أولاً، أن السفور ليس من المحرّمات في الدين، بل إن الدين يأمر بكشف الوجوه وأن النبي (ﷺ) نفسه رأى كشف الوجوه صالحاً، كما يقضي بذلك العقل، وأيّده بعض الفقهاء. فتورد الأحاديث الشريفة في سفور

---

(١٢) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٥١.

(١٣) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٣٣٧ ـ ٣٦٠.

(١٤) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ١١٠ و١١٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

النساء. ثمّ إن القرويات المسلمات سافرات ولم يفقدن شرفهن، فلمَ لا تسفر مسلمات المدن[١٧]؟

تؤكد الكاتبة أن تحرير المرأة أساس رقي الأمة، وأن أول درجة في سلم هذا الرقي هو السفور، «لأن الحجاب يورث نصف الأمة الشلل، والأمة المشلولة نصف أعضائها لا تستطيع أن تباري، وتستولي، وتسبق وتفوق، وتغلب وتفوز وتظفر»[١٨].

ولتثبت ذلك، تقارن نظيرة زين الدين بين الأمم المسلمة التي تفرض النقاب على نسائها والأمم التي سفرت نساؤها فبلغت أعلى الدرجات في العلم والصناعة. وتتساءل: أو لم يعرف تاريخ الإسلام نساء سافرات كن أديبات ومثقفات جالسن الرجال في حلقات أدبية، وبقين محافظات على شرفهن[١٩]؟ ومع أنّها تؤكد أنّها تطالب فقط بتطبيق الحجاب الشرعي، نجدها تدافع عن ملكة مسلمة ارتدت ملابس غربية وقبّعة[٢٠]، ما يجعلنا نستنتج أنّها لا تمانع في الاستغناء حتّى عن هذا الحجاب الشرعي، إذ ترى أن لا علاقة للملابس بجوهر الدين وتعاليمه، فالملابس شؤون دنيوية محضة، وللإنسان كامل الحرية أن يختار ما يريده ويريحه، عملاً بقول النبي(ﷺ)، «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»[٢١]. والشؤون الدنيوية تتغيّر مع الزمان ولذلك لا بدّ من تغيير العادات والأحكام والملابس.

ثمّ تخطو الكاتبة في مطالبتها بالسفور خطوة أبعد إذ تدعو إلى اختلاط الجنسين؛ فالمسلمات والمسلمون أيام النبي(ﷺ) وحتّى آخر القرن السادس للهجرة كانوا يجتمعون في المجالس وإلى الموائد[٢٢]؛ فاجتماع الجنسين يزيدهما أدباً ورقياً وعقلاً، والدين لا يمنع اجتماع الجنسين في المجالس والأسواق أو الجوامع والمساجد، بل يمنعه فقط في الخلوة. وتؤكد أنّه لا بدّ في هذا المضمار من التشبه بالمرأة الغربية التي تدرس وتعمل جنباً إلى جنب مع

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢، ٥٤ ـ ٥٥ و١٨٦ ـ ١٨٩.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٥٩ و١٦٢.

الرجل، وليست المرأة المحجبة بأشرف منها وأرقى[٢٣]. وإذ يدعي المدافعون عن الحجاب أن المرأة السافرة تهمل تربية أولادها، تؤكد الكاتبة أن العكس هو الصحيح، فالمرأة السافرة المتعلمة هي التي تربي المتعلمين والمتعلمات، الأطباء والطبيبات.. إلخ، على نقيض المرأة المحجبة الجاهلة[٢٤]. وإذ تقرن نظيرة زين الدين السفور بالرقي الحضاري والعلمي، نرى أنها تربط وضع الأمة بكاملها بوضع المرأة.

إلا أن الحجاب لم يكن في نظر الكاتبة سوى مظهر واحد من المظاهر العديدة لاستعباد الرجل وظلمه للمرأة وتحكمه بمصيرها؛ فنظيرة زين الدين تؤمن أن الحرية هي الحياة، ولذلك تطالب، أكثر ما تطالب، بتحرير المرأة. وهنا أيضاً تلتزم بدينها لتؤكد أن «دين الإسلام بُني على الحرية والفكر والإرادة والقول والعمل»[٢٥]. وتحرير المرأة يعني، أولاً، تحريرها من الجهل الذي يقيّدها به الرجل لأنه يعتبرها «ناقصة العقل والإيمان». وهنا تتجرأ الكاتبة على أن ترفض هذا الحديث الذي نسبه البخاري إلى النبي (ﷺ). تشكّ في صحته كما تشكّ في صحة أحاديث أخرى لفّقها الرواة والمحدثون والفقهاء ليحطوا من شأن المرأة؛ فالبخاري دوّن أحاديثه بعد حوالى قرنين ونصف على وفاة النبي (ﷺ)، وقد تأثر بالظروف المحيطة به، وبمن لا يحسن الظن بالمرأة، ولذلك ترى أن هذا الحديث مزوّر. ثمّ إنها ليست أول من شكّ في صحة العديد من أحاديث البخاري نفسه، ولا سيما وأنه هو ومسلم استندا إلى روايات غير مكتوبة تناقلتها الألسن، والنقل الشفهي عرضة لخيانة الذاكرة وللتغيير مع الزمن. ودعماً لرأيها تعود إلى الأحاديث النبوية والآيات القرآنية التي ترفع من شأن المرأة، مؤكّدة التناقض بينها وبين التي تحط من شأن المرأة، وقد قال النبي (ﷺ) نفسه بنبذ ما لا يوافق كتاب الله[٢٦]. لذلك ترى أن من غير المعقول أن يكون النبي(ﷺ) قد اعتبر النساء نواقص العقل والإيمان، وقد ورد في القرآن **﴿ومن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾**[٢٧] وقد قال النبي (ﷺ) «أكثر الخير في النساء». وتورد عدداً كبيراً من الآيات

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢٦) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٤٢ و٢٨٦.

(٢٧) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٦٩.

والأحاديث التي تبيّن احترامه للمرأة ومكانتها عنده[٢٨]. وقد قال للناس أن يأخذوا نصف دينهم من عائشة (رضي الله عنها)[٢٩]، أفيكون ذلك إن كانت ناقصة العقل والإيمان؟!

وبعد الدفاع عن إيمان المرأة تنتقل إلى الهجوم، فتعطي أمثلة كثيرة على ابتعاد الرجال عن الدين إذ فسقوا وسكروا وحللوا الربا والميسر وغير ذلك مما حرّمه الدين[٣٠]؛ فالرجال لا النساء، إذاً، هم الناقصون ديناً.

أما العقل، فتؤكد أن لذكاء المرأة علاقة بعلمها. لقد استعبدها الرجل خلال قرون وأبقاها جاهلة، ما أدى إلى تفاوت بينه وبينها في إظهار آثار العقل. وفي تاريخ الإسلام، حين كانت العقول حرة طليقة، نساء كنّ يجارين الرجال في الرقي العقلي، «في حرية الاجتهاد والتفكير في كتاب الله وسنّة رسوله»[٣١]، وكان منهنّ أيضاً الشاعرة والأديبة. وبين نساء الغرب المكتشفات والمخترعات، القاضيات والأديبات والنائبات والمعلمات والطبيبات والمهندسات والعالمات اللواتي يبارين الرجال في كلّ ميادين الحياة، لأنهن يتمتعن بالحرية والعلم[٣٢]، لم يُحجّبن ولم يُسجنّ في البيت، ولم يُمنع عنهن العلم والاتصال بالحياة. وهنا أيضاً تورد الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة لتثبت رجحان عقل المرأة[٣٣]. ولذلك ترى نظيرة أن من أول شروط تحرير المرأة تحريرها من الجهل والتخلف الذهني. أما الذين، كالدكتور شبلي الشميل مثلاً، يعتبرون أن لوزن الدماغ علاقة بالذكاء، وأن الرجل، نتيجة لذلك، أذكى من المرأة لأن دماغه أكبر وأثقل، فتردّ عليهم نظيرة زين الدين أن الفيل والثور يكونان في هذه الحالة أذكى من الرجل، بما أن عقلهما أكبر حجماً وأوزن[٣٤].

ولتعليم المرأة في رأيها فوائد أخرى، إلى جانب تحريرها من الجهل والتخلف؛ فالمرأة المتعلمة تصون كرامتها وعفافها أكثر من المرأة المحجبة الجاهلة

---

(٢٨) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ١٠٠ ـ ١٠٣.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨١.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٨٠.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٤ و١٠١ ـ ١٠٥.
(٣٤) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٤٣.

المستعبدة «لأن الأدب لا يثبت في نفس الجاهل ثبوته في نفس العالم، ولا يثبت في نفس العبد ثبوته في نفس الحر»[٣٥]. وحق المرأة في العلم مساوٍ تماماً لحق الرجل، وينبغي أن يكون تعليمها في مستوى تعليمه[٣٦]. لا تشكّ نظيرة في أن دور المرأة الأساسي هو دورها كأم، ولكنها تبيّن أن الأم الحرّة المتعلمة تكون أنفع وأفضل لأولادها وأسرتها من الأم الجاهلة المستعبدة[٣٧].

إلا أن الكاتبة لا تحصر دور المرأة في الأمومة. أنها تؤكد كذلك حقها في الحرية والاستقلال والعمل. بما أن الدافع إلى كتابها الأوّل كان الحؤول دون حرية النساء في التخلص من النقاب، تؤكد أن الله قدّس الحرية تقديساً[٣٨]، وأن القوانين أيضاً تقدّس الحرية الشخصية وتضمن حرية الفرد ما دام لا يتعدى على حرية غيره، ولذلك كان ينبغي للسلطات في دمشق أن تطبق هذه القوانين وتضمن حرية النساء اللواتي أردن التحرر من النقاب، بدلاً من أن تجبرهن على الاحتفاظ به؛ فالحرية هي الحياة[٣٩]. ثمّ إن الحرية منبع الخير للإنسان وأساس رقيه الأخلاقي، فإذا بُنيت هذه الحرية على تربية صحيحة ترفع عقل المرأة وتزيدها تثقيفاً، فتفهم معنى الشرف وكيف تحافظ عليه، وتثق بنفسها وتحمل الرجل على احترامها. وتصرخ الكاتبة صرخة نقمة وتحدٍ أن كلّ شيء في العالم قد تحرّر: «فالدين قد تحرّر، والعلم تحرّر، والعقل تحرّر، والفكر تحرّر... والمجتمع تحرّر... انقضى القضاء أن يستثني التحرير هذه البقية الباقية من النساء في بعض بقاع الشرق؟!»[٤٠] ولنا إلى كلامها على تحرير الدين دعوة في ما بعد.

أما الاستقلال والعمل، فترى أنّه كان للمسلمة في الماضي حقّ الاجتهاد في الشريعة، وحق العمل في القضاء والإفتاء، وحق الوصاية على الرجل، وأن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كان يولي بعض النساء أسواق المدينة مع وجود الرجال من

(٣٥) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ ـ ٢٤١، وزين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ١١٢.

(٣٧) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٣١٩.

(٣٨) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٤٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٦.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

الصحابة؛ فكانت حقوق المرأة كحقوق الرجل في جميع المعاملات والتصرفات[41].
ثمّ إن نساء اليوم لا يأمنّ غوائل الدهر، ولذلك ينبغي إعداد المرأة منذ صغرها على الاستقلال والاعتماد على نفسها، لأنها قد تعمل في المستقبل كي تكسب عيشها بشرف[42]؛ فحين تستشهد بتاريخ الإسلام لتؤكد حقّ المرأة في الإفتاء والاجتهاد والقضاء وحتّى الوصاية على الرجل، نرى إلى أي حدّ كانت نظرتها إلى حقوق المرأة حديثة وسابقة لعصرها، بل لعصرنا أيضاً.

إن لم يكن في ما أوردناه من كلام نظيرة ما هو جديد بالنسبة إلى ما سبقها إليه قاسم أمين، وقد أكّدت مراراً أنّها تكرّر آراءه في هذه المضامير، إلا أنّها خطت في سبيل تحرير المرأة خطوات أبعد لم يخطها هو. من ذلك تأكيدها مراراً أن المرأة مساوية تماماً للرجل ذاهبة إلى أن الرسول (ﷺ) قد جعل المرأة مساوية للرجل في كلّ شيء إلا السيطرة والسلطان[43]. وهنا نجد أنّها من ناحية، تتحدى التقاليد والذهنية السائدة، ومن ناحية أخرى تحاول الاجتهاد المنطقي الحر في ما يتعلق بالآيات التي تبينّ عكس ذلك، ولكنها من ناحية ثالثة، تقع في تناقضات لعلها لم تعها.

في تحدّيها الذهنية السائدة والتقاليد، ترفض أن يكون ما يعتبر فضيلة في الرجال عيباً في النساء، فتؤكد أن «ما يعدّ عيباً للرجل هو عيب للمرأة، وما يعدّ عيباً للمرأة عيب للرجل، وما يعدّ فضيلة للرجل فضيلة للمرأة، وما يعدّ فضيلة للمرأة فضيلة للرجل»[44]؛ فمن غير أن تذكر ما هذه العيوب أو الفضائل نحس أنّها قد تشير إلى الطموح والاعتزاز بالنفس واستقلال الإرادة، مثلاً، وهذه جميعاً كان المجتمع التقليدي يأبى أن تتحلى بها المرأة.

وحين كان لا بدّ لها من الاعتراف بأن الإسلام لم يساو بين المرأة والرجل في كلّ شيء، كتعدد الزوجات، مثلاً، تقول إن سبب ذلك أنّه لم يستطع أن يغيّر كلّ فساد الجاهلية دفعة واحدة تغييراً جذرياً كي لا يرفض الناس الدين الجديد[45]. ولكنها تحاول أن تجتهد اجتهاداً منطقياً حراً لتبرير بعض التمييز بين

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٩٨.

الجنسين في الإسلام. نذكر، مثلاً، إشارتها إلى آية ﴿**واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ**﴾[٤٦]، حيث من الواضح أن لا مساواة بين الرجال والنساء في هذا المضمار. تقول الكاتبة إن الأمر بضرب النساء من أمور الدنيا المتحوّلة، ولهذا منعته الدولة الإسلامية التي تعاقب فاعله، وذلك وفقاً للقاعدة الشرعية التي لا تنكر تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان. وهنا تستند إلى ما نقله السيد عبد الحسين شرف الدين، عن أن الصحابة (ﷺ) كانوا يتقيّدون فقط بالنصوص المتعلّقة بقضايا الآخرة، أما ما كان منها متعلقاً بقضايا الدنيا، فلم يكونوا يرون التقيد بها[٤٧].

ولكنها في اجتهادات أخرى تتخطى ما قاله الفقهاء المتحررون، حين تتطرق إلى عدم مساواة الإسلام بين الرجل والمرأة في الشهادة والإرث. هنا تستند إلى قرار أصدرته الدولة العثمانية في ٢١ شباط/فبراير ١٩١٢، يعطي الإناث والذكور الحق نفسه في الميراث في ما يتعلق بالأراضي الأميرية، على اعتبار أنّها ليست أملاكاً خاصة. تتوسع نظيرة زين الدين في تفسيرها هذا القرار، وتستند إلى قوانين أتاتورك في تركيا، كما تستند من ناحية أخرى، إلى المدرسة الحنفية التي تأخذ بروح الإسلام ككل، لا بما يفهم من ظاهر الآيات. فتقول: «ألا ترون أن المسلمين، بما سنّه خلفاؤهم وحكوماتهم من شرائع، جعل بعضهم شهادة المرأة في العقوبات في كثير من المعاملات كشهادة الرجل، وجعل إرثها في الأراضي كإرثه، وجعل الأتراك المسلمون شهادتها كشهادته في المعاملات كلها، وإرثها كإرثه في الأموال والأملاك كلها؟ إن الحكومات الإسلامية لم تخالف أمر الله وسنة رسوله (ﷺ) بما سنته من الشرائع ماحية بذلك من بقية سيئ العادات ذلك الأثر. أنّها أدركت الحكمة المكنونة في آيات الله وأحاديث رسوله (ﷺ). . أنّها اتبعت الروح من الآيات والأحاديث، لا ظاهرها»[٤٨]. هنا قد نحس أن نظيرة تتحدى بعض آيات القرآن نفسه في سبيل تأكيدها حقوق المرأة ومساواتها بالرجل، إلا أنّها تفعل ذلك من غير أن تخرج عن إطار الإسلام، إذ تستند إلى فلسفة المدرسة الحنفية من ناحية، وإلى قول الرسول «ما حرّم الله شيئاً إلا أباحه للضرورة»، ولذلك كانت آيات القرآن

---

(٤٦) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٣٤.

(٤٧) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٣٣٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٣٢، وزين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

تُنسخ وتعمّم وتخصص بحسب الزمان[٤٩]. من هنا تنطلق نظيرة زين الدين إلى إباحة ما كان يظن محرّماً من حقوق المرأة، وتغييره ليناسب الزمان المتغيّر، كإرث المرأة وشهادتها.

وفي عصر لم يكن قد أتاح بعد للمرأة الغربية حقّ الاقتراع، تطالب نظيرة زين الدين للمرأة المسلمة بهذا الحق، أسوة بالرجل في هذا المجال[٥٠].

أما التناقض اللاواعي من قبلها، فنجده في أنها تؤكد من جهة، حرية المرأة واستقلالها، وأن للإنسان، رجلاً وامرأة، إرادة حرة، وهو حرّ في أن يتصرف بحسب ما يرى يحقق آداباً مثلى، وأن استقلال الإرادة عامل نهوض بالرجال وبالنساء على السواء[٥١]. ولذلك تحث المرأة على النضال لنيل حريتها، فهي لن تتحرر إلا إذا ناضلت وقاومت الرجال الجامدين[٥٢]، لأن «الحرية وليدة العزم والحزم والإرادة»[٥٣] بحسب قولها. وعليه تنتقد انتقاداً شديداً هؤلاء الجبناء الذين يعرفون مضار الحجاب، ولكن يخيفهم نقد العامة التي تجهل مصلحتها وتستمدّ حكمها من عيونها لا من عقولها[٥٤]. إلا أنها تقول من جهة أخرى، إن من واجبات المرأة أن تطيع زوجها، مع أنه لا يحقّ له أن يحرمها حريتها واستقلالها[٥٥]. ثمّ تبيّن إيمانها بأن ﴿**الرجال قوامون على النساء**﴾[٥٦]. صحيح أنها تحدد ذلك بأن يكون هؤلاء الرجال صالحين، خيّرين[٥٧]، إلا أنها تغضّ النظر عن هذا الشرط حين تقول إن الرجل قوام على زوجته لأنه ينفق عليها[٥٨]؛ فكيف تكون المرأة حرة ومستقلة في إرادتها إذا كان من واجبها أن

(٤٩) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٨١، وزين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٢٨١.

(٥١) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٥٧ و١٢٠.

(٥٢) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٧١.

(٥٣) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ١٤٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٥٦) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٣٤.

(٥٧) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٩٥.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١١٣.

تطيع زوجها، وإذا كان زوجها قواماً عليها؟! يبدو أن نظيرة زين الدين لم تنتبه إلى هذا التناقض الناجم، في رأينا، عن تمسكها في الوقت نفسه بنقيضين: إيمانها بدينها، وإيمانها الكامل بحرية المرأة واستقلالها ومساواتها للرجل.

وإذ تهاجم نظيرة زين الدين التقاليد وكل القوانين التي تظلم المرأة، وليس تلك التي فرضت عليها النقاب فحسب، تنحى باللائمة، أولاً، على رجال الدين الذين يجبرون الناس على البقاء تحت سلطتهم، خاملين، جامدين، مسيّرين بأقوالهم وآرائهم وأهوائهم. وتتساءل كيف يسيطر هؤلاء على عقول الناس وقد قال الله للنبي (ﷺ) نفسه ﴿لستَ عليهم بمسيطر﴾[59]؟ إن أحداً لم يوكلهم على الناس، لا الله وكّلهم، ولا رسوله(ﷺ) ولا القانون[60]. ولكنها ترى أن رجال الدين يستمدون نفوذهم من قوتين: من السلطات الدنيوية التي ترى أنّها تستطيع أن تبقى مسيطرة على الناس ما دامت العامة جاهلة ورازحة تحت كابوس التقاليد، ثمّ من قوة تكفير رجال الدين كلّ من خالفهم في ما يرتؤون ويبدعون[61]. وأول ما تنتقده الكاتبة في رجال الدين جهلهم وسوء تفسيرهم للحديث والقرآن، ما شوّه حقيقة الدين وألصق به خرافات وبدعاً[62]، كبدعة النقاب؛ فهذه من التقاليد التي يعتبرها رجال الدين من صلب الدين، كما يعتبرون من صلب الدين أيضاً غيرها من التقاليد والعادات السياسية والاجتماعية[63]. ثمّ تهاجم تقليدهم القدماء مما سبّب جمود الدين وجمود المسلمين، وكأن للأقدمين وحدهم عقولاً صالحة لتفسير الدين وليس للمعاصرين عقول سليمة تجيد ذلك. وعليه تنتقد سدّ باب الاجتهاد، وترى أن حجر الفقهاء عقول المسلمين سبّب جمودهم وجمود الشّرع[64]؛ فالأحكام التي صدرت عن الفقهاء القدامى لا تناسب إلا الزمان الذي كانوا فيه، ولا بدّ أن يوجد في كلّ عصر مجتهدون يفسرون ما يناسب هذا العصر من أحكام الدين والدنيا[65].

---

(٥٩) القرآن الكريم، «سورة الغاشية،» الآية ٢٢.

(٦٠) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي** ص ٤٧ ـ ٤٩.

(٦١) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ١١١.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٦٣) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٤٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٢ و٧٢، وزين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٣٩.

(٦٥) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٧٨ و٢٩٩ ـ ٣٠٠.

ثمّ تبينّ نظيرة زين الدين ما في أقوال هؤلاء القدامى من أخطاء حين فسروا مثلاً، الإشارات التاريخية والجغرافية الواردة في القرآن الكريم. ولذلك ترى أنّه لا ينبغي الأخذ بتفسيراتهم، ولا سيما أنهم كثيراً ما استندوا فيه إلى تخيلات وروايات مختلفة يأخذ بها هؤلاء الشيوخ المقلدون، بدلاً من أن يبحثوا عن الحقيقة، على غرار الغربيين الذين يبحثون ويغامرون ويضحون بالحياة نفسها أحياناً حتّى يكتشفوا حقائق الأمور[٦٦]. هذا فضلاً عما وجدت من تناقضات بين المفسرين، واعتمادهم أحياناً كثيرة على أحاديث مزوّرة نسبت إلى النبي(ﷺ)، مع أن النبي(ﷺ) نفسه نبّه إلى أن الكثير مما نسب إليه ملفق[٦٧]؛ فهؤلاء الشيوخ لا يشكّون إلا في صحة الأحاديث التي ترفع من شأن المرأة وعقلها، أما الأحاديث التي تحطّ من شأنها، كالتي تعتبرها «ناقصة العقل والإيمان»، مثلاً، فيقبلونها من غير نقاش[٦٨].

كذلك تهاجم تعصب رجال الدين، على الرغم من أن الإسلام يوضح أن **﴿لا إكراه في الدين﴾**[٦٩]. وتستشهد قول الرسول عن أهل الكتاب: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا، ومن آذى ذمياً فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله»[٧٠]؛ فتدافع عن المبشرين من الإنكليز والأميركيين والفرنسيين، مؤكّدة أن العرب لم يروا منهم إلا كلّ خير، إذ أنشأوا المدارس والمعاهد العليا في البلاد، وثقفوا الناشئة وعلّموها، «والأخلاق العربية الشماء، ولا سيما الوفاء، ما يقتضي أن نكون لهم شاكرين»[٧١]. وفي صفحات عديدة من «السفور والحجاب» تقارن بين رقي العالم المسيحي وتأخر المسلمين[٧٢]. وإذ تهاجم المتعصبين وكل تعصب ديني، تغضّ النظر عن الفروقات الجوهرية بين الأديان حين تؤكد أن «الدين المسيحي والدين الإسلامي، في نظر كلّ من ابتعد عن الهوى، متفقان روحاً وجوهراً اتفاقاً لا تضعف قوته أغراض نشأت، وكيف لا يتفقان روحاً وجوهراً والكتابان منزلان؟»

---

(٦٦) زين الدين، السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، ص ١٦٤ ـ ١٧١.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٦٥ و١١٢.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥ و٢٥٨، والقرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٩.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

فالدين في رأيها ليس سوى دعوة إلى الإيمان والمحبة والبِر وخدمة الله والإنسان، و«أن دائرة الإخاء العظمى التي تجمع العالم قد أسسها المسيح عيسى (ﷺ) وشيّدها محمد (ﷺ)، وأنه ليس أحرى بالمحافظة على الإخاء الإنساني والمحبة والسلام من الإسلام»[73].

ولا تنتقد عند رجال الدين أو غيرهم، التعصب الديني وحده، وإنما تعصبهم لآرائهم المتحجرة ورفضهم أي تأويل حرّ، مع أن «دين الإسلام بُني على الحرية في الفكر والإرادة والقول والعمل، لا مسيطر على المسلم في أمر دينه إلا عقله وإرادته، ولا حجة بينه وبين الناس، إنما الحجة بينه وبين الله»[74].

وعليه يكون المسلم الحقيقي، بحسب تعريفها هذا، من تحرّر من التقاليد الجامدة والعادات المستعبِدة. ولذلك لا تقبل نظيرة من الشرع إلا ما ورد في القرآن والسنة وما يقبله العقل، فترفض الأخذ بآراء رجال الدين والفقهاء التي تعتبرها ضعيفة إن لم يثبتها القرآن والسنة والعقل[75].

تؤكد أن على كلّ إنسان أن يحكّم عقله ويدرس أقوال الفقهاء والأحاديث ليرى ما فيها من باطل ومن حسن متفق مع القرآن والسنة؛ فهذه وحدها يجب اتباعها لأنها تكون لمصلحة الأمة؛ فلا ينبغي أن يتبع الإنسان كلّ معمّم وفقيه، مسيّراً غير مخيّر بما يقول عقله؛ ففي ما قاله القدامى الخطأ والصواب، والعقل يقود الإنسان إلى معرفة ذلك إذا رجع إلى الكتاب والسنة؛ فالخلف يعرفون حقائق كثيرة كان يجهلها السلف ولذلك أخطأوا، وقد قال النبي (ﷺ) نفسه: «دين المرء عقله، ومن لا عقل له لا دين له»[76]؛ فنظيرة زين الدين شديدة الإيمان بحرية الفكر، وبأن يكون لِكُلّ فرد الحق في تحكيم عقله في تأويل الدين حسب ما يرى ويعتقد أنّه لخيره ولخير الناس، ولا يعوقه عن ذلك تدخل السلطات أو كراهية الجماهير؛ فالتفكير الحر أساس كلّ نهضة[77]، وترى أنّه لا يضير الله أن يتحرّر فكر الإنسان ويتولّى عقله زمام نفسه[78].

---

(73) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(74) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٤٧.

(75) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(76) المصدر نفسه، ص ٧١ و٧٣.

(77) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(78) المصدر نفسه، ص ٤٤.

وهنا لا تميّز على الإطلاق بين الرجل والمرأة، إذ تؤكد أن كلّ مسلم ومسلمة مكلف، على السواء، بأن يعمل عقله في فهم الدين وتفسيره، وليس على المرأة أن تتبع ما يفسّره الرجال[٧٩].

وهنا تطلع علينا نظيرة زين الدين بنظرة نسوية تفاجئنا بحداثتها؛ فبعد لومها رجال الدين، تنحى باللائمة عل الرجال عموماً. تؤيد آراء محمد عبده، ومن قبله ما كتبه ابن تيميه في **السياسة الشرعية**، من أن في الدين قضايا تتعلق بالله والآخرة، فهذه والعبادات لا تتغيّر لأنها علاقة البشر بالخالق، وهي ثابتة أبداً. أما الآيات المتعلّقة بالأمور الدنيوية، فينبغي تأويلها تأويلاً يخدم خير الناس، ولذلك لا بدّ من تغييرها لتماشي تغيير الزمن، وقد نسخ الله نفسه بعض آياته وغيّرها «ليعلمنا، سبحانه وتعالى، وجوب التطوّر بحسب الزمن المتغيّر، على مرّ السنين والعصور.» وعليه تؤكد نظيرة أنّه لا بدّ من أن نضع القوانين التي تناسب الزمان والمصلحة وضرورات الحياة، ولكن ضمن ما أمر به الله ورسوله (ﷺ)[٨٠]؛ ففي إصرارها على ضرورة التطور والتغيير تقول: «كلّ عقيدة وكل دين، كلّ عادة وكل مذهب، كلّ لباس وكل تقليد، قد تطوّر مع الزمان بالنسبة إلى رقي العقول وسمو المدارك، وعلوّ الهمم والعزائم، وقوة الإرادة، حتّى وصلت البشرية إلى ما وصلت إليه من المدنية والكمال»[٨١].

ولكن ماذا حصل في بلاد الإسلام؟ الرجال فيه يخالفون أوامر الدين في كلّ شيء: في السكر والفجور والقمار، مثلاً، ويطلبون من الحكومة أن تمنع سفور النساء مدعين أن ذلك من أصول الدين، والدين بريء منه[٨٢]. إلا أنّها تبينّ أن الرجال هم الذين وضعوا القوانين والشرائع، ولم تشترك المرأة في سنها؛ فهذه القوانين تحلل الكثير مما حرّمه الدين، كالربا (أي الفائدة)، وبيع المسكر وشرائه، وغير ذلك؛ فإن الرجل حلّل وغيّر ما فيه مصلحته هو، أما القوانين القديمة التي تظلم المرأة فلم يغيّرها. وقد أوّل الرجال بعض الآيات تمشياً مع الزمن ولما فيه خير الناس الدنيوي، وغيّروا حتّى قضايا ذات علاقة

---

(٧٩) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٨٣.

(٨٠) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

بالدين، إلا تحجيب المرأة الذي ليس سوى عادة لا علاقة لها بالدين[٨٣]. كذلك اعتبروا من أمور الدين الثابتة التي لا تتغيّر تلك التي تفضلهم على النساء في قواعد الحياة والأحوال الشخصية[٨٤]. وتعلل نظيرة هذه الظاهرة بأن عدم ثقة الشرقي بنفسه هي ما جعلته يحرم المرأة حريتها وحقوقها[٨٥]. ولذلك تقول إنّه لو أتيح للمرأة أن تشترع لوضعت قوانين تنصرها، ولما اعتُبر أن ما يتعلق بالرجال من الشرائع هو من أمور الدنيا المتحوّلة، أما ما يتعلق بالنساء فمن أمور الدين الثابتة التي لا يمكن تغييرها[٨٦]. بل ترى أن المرأة أولى من الرجال بتفسير الآيات المتعلّقة بواجباتها وحقوقها، وأنه لن يتمّ الخير للمسلمين حتّى تشترك النساء في الاجتهاد الشرعي واشتراع القوانين[٨٧]. وتربط تطور الأمة بكاملها بتطور المرأة حين تخلص الكاتبة إلى أن لا تطوّر ولا رقي ما دامت المرأة محرومة من حقوقها[٨٨].

ولكن ليس في دفاع نظيرة زين الدين عن حقوق المرأة تحامل على الرجل، بل العكس. فهي ترى أن المرأة يوم تتحرّر في كلّ مكان سترفع مع الرجل لواء السلام والحرية؛ فلا تتطوّر الأمة الإسلامية وحدها، وإنما سيتغيّر العالم بأسره؛ فترى في حلم طوباوي مثالي أن كلّ ظلم وتحكم وتسلط سيزول حينذاك «وتُرفع غاية السلم الكبرى فوق مصلحة النفس والأسرة والدين والأمة والجنس، فوق كلّ مصلحة خاصة تفرّق الإنسان عن أخيه الإنسان، وترتبط الأفراد والأمم بعرى الإخاء والمساواة، وبقانون عام واحد، وحكم مشترك واحد، يسود في الشرق والغرب كلّ أمة وكل نفس، رجلاً وامرأة على السواء، وتُحلّ الاختلافات بالشرائع لا بالمدافع، وتنير الحرية العالم، ويسود الخير والصلاح فيه»[٨٩].

وهنا نستشف نزعة علمانية تتسرب إلى فكر الكاتبة، عن وعي منها أو

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٨٠ و٨٢.

(٨٤) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٨١.

(٨٥) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٢٧٣.

(٨٦) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٧٩.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٨٨) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٢٧٥.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٣، وزين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٢٧٣.

غير ما وعي؛ فهي مؤمنة بإسلامها إيماناً عميقاً، كما يتضح من كلّ ما أوردناه أعلاه، ولكن أملها هنا أن يسود الشرق والغرب، نساء ورجالاً، قانون واحد عام لا يفرق بين الأديان والجنسين والطبقات، مناف تماماً لبعض ما ورد في الإسلام، كالتفرقة بين المسلم والذمي، بين الحر والعبد، بين الرجل والمرأة.

وحين تقارن بين المدارس الأجنبية في الوطن العربي وفي الغرب ومدارس المسلمين، تؤكد أن تلك أرقى في العلم والفن. وكذلك تقارن بين الجامعات الأجنبية وجامعتي الأزهر والنجف اللتين لا تجني منهما الأمة العربية إلا الجمود والتخلف، فلأنها ترى أن اقتباس علوم الغرب هو الوسيلة الوحيدة للتقدّم، تهيب بالمسلمين أن ينشئوا مدارس وجامعات كالمدارس والجامعات الأجنبية العظمى، مثل أكسفورد والسوربون وكولومبيا وبرنستون وهارفارد[٩٠]؛ فهل وعت نظيرة تماماً أن هذه الجامعات الغربية علمانية خالصة في موقفها من العلم والفكر؟ قد يبرّر موقفها هذا اعتقادها أن ليس في الدين ما يناقض العقل، فـ «لا أمر في الدين القويم لا يقبله العقل السليم» وإن وجدت تناقضات فلأن الفقهاء أساءوا الاجتهاد[٩١]. إلا أنّها تجد نفسها مضطرة إلى القول إن سلطة العلم منفصلة عن سلطة الدين، وإن الفائدة لا تتم إلا باستقلال أسلوب البحث العلمي الحر عن أسلوب البحث الديني المقيّد[٩٢]؛ فلو اعتقدت فعلاً أن الاتفاق بينهما كامل، لما اضطرت إلى الفصل بين أسلوبيهما، وإلى الاعتراف أن الدين يقيّد البحث العلمي الحر الذي لا يخضع لاعتبارات خارجة عنه. ولكن، لأن إيمانها يغلب تفكيرها العلماني العلمي الحر، نجدها تناقض نفسها حين تنتقد نظرية داروين في النشوء والارتقاء، آخذة بقصة الخليقة كما روتها الكتب الدينية[٩٣].

ولكن إعجاب نظيرة زين الدين بالمعاهد العلمية الأجنبية، لا يعني أبداً أنّها لم تكن وطنية الشعور والأهداف؛ فهي تتمنى أن يأتي يوم ترى فيه المدارس

---

(٩٠) زين الدين، الفتاة والشيوخ، ص ٣٩، ٤٦ و١١٣.

(٩١) زين الدين، السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، ص ٧٦.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٩٣) زين الدين، الفتاة والشيوخ، ص ٣٣٦.

الوطنية تغنينا عن الأجنبية[٩٤]. إلا أنها هنا أيضاً تربط القضية الوطنية، قضية الحرية والاستقلال عن الانتداب الفرنسي، بقضية المرأة. تقول إن الشرق كان في الماضي رائد العلوم، إلا أن الغرب نهض اليوم بنهضة نسائه، و«نحن بحكم التطور القاضي باتّباع الأصلح، أردنا أم لم نردّ... لهم لاحقون.» فهي تعتقد أن حجاب المرأة سبب الجمود والتأخر اللذين مكّنا المستعمرين من استعمار البلاد المسلمة[٩٥]. وتستشهد ما حصل في أفغانستان، إذ استخدم الإنكليز الحمية الدينية لإبقاء المرأة محجبة مناهضين بذلك حركة الاستقلال والتحرير التي أرادها ملكها[٩٦]. وتكرّر مراراً أن الحرية والاستقلال لا يُنالان إلا إذا تحررت المرأة؛ فالمستعمر لا يستطيع أن يستعمر بلداً رجاله ونساؤه على السواء أحرار في أفكارهم وأقوالهم وإرادتهم وعملهم، بلداً يبني حياته على قواعد المساواة والأخوة والحرية والاحترام المتبادل؛ فالرجال والنساء معاً هما جناحا الشعب، ولا يعلو الشعب إلى استقلاله إلا بجناحين متساويين[٩٧]. فإذا حرّرنا الأم تُحرّر الأمة[٩٨]، تقول، لأن الأم الحرة وحدها تعرف كيف تربي الرجال الأحرار. وتؤكد أنه عندما يقاوم المحافظون الجامدون الحرية الشخصية والفكرية وتحرير المرأة، يبررون ما يقال عن العرب من أنهم لم يبلغوا بعد سنّ الرشد، ولذلك وجب الانتداب عليهم. وتصرخ نظيرة غاضبة: «كيف ننشد الاستقلال والحرية وبعضنا يحرم بعضاً إياهما؟!»[٩٩].

وبذكائها المتوقد، تدرك أن المجتمع كلّ مترابط الأجزاء، فلا يمكن فصل القضايا الاجتماعية عن السياسية والاقتصادية والأخلاقية، وقضية المرأة عن قضية الحكم؛ فبقدر ما انتقدت الظلم الواقع على المرأة تنتقد الظلم السياسي المتجلي في الحكم المطلق القائم على الاستبداد والظلم والاستغلال، ينجم عنه الخوف والطاعة العمياء والجهل والفقر؛ فتقارن بين هذا الحكم والحكم الدستوري المقيد الذي يسود معه العدل وترتقي أخلاق الشعب وتكثر موارده[١٠٠]؛ فمن أسباب

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(١٠٠) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ١٢٤.

تأييدها الحكم الديمقراطي أنّه يُستمد من الأمة رجالاً ونساءً مشتركين، فيكون للمرأة فيه ما للرجل من حقوق. لا ريب أنّها عرفت أن مبادئ هذا الحكم الديمقراطي علمانية قد تناقض بعض ما جاء في الإسلام، ولكي تبعد عنه هذه الشبهة، تدّعي أن المبايعة أيام الرسول (ﷺ) كانت تمثل أصول الحكم الديمقراطي(١٠١). ونحن نعرف أن شتان ما بين المبايعة والحكم الديمقراطي الذي تطالب به.

فإن استطاعت نظيرة أن تتغاضى عما في الحكم الديمقراطي من أسس علمانية تناقض الدين، إلا أن دفاعها عن بنات جنسها جعلها علمانية النزعة في أمرين آخرين. حين نجحت السلطات الدينية في الضغط على حكومة دمشق فمنعت النساء عن السفور، تقول نظيرة زين الدين أنّه لا يحقّ لرجال الدين أن يبطلوا عمل القانون؛ فالسلطة الدنيوية لا دخل لها في أمور الدين، وعلى السلطة الدنيوية أن تطبق القوانين الدنيوية التي تقدس الحرية الشخصية(١٠٢). فواضح أنّها بذلك تؤكد ضرورة فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، وأن تكون سلطة هذه فوق سلطة تلك. إلا إننا نجدها هنا أيضاً تعود إلى الإسلام لتبرير ذلك الفصل، إذ تقول إن الضرورة جعلت الخلفاء يبدّلون بعض الأحكام والمعاملات الدنيوية، ففصلوا أمور الدين عن أمور الدنيا، وغيّروا في القوانين الحديثة ما رأوه ضرورياً للمعاملات الدنيوية. ولكي لا يتبادر إلى ذهن القارئ أن هذا حصل فقط في العصر الحديث، تؤكد أن عمر بن الخطاب(رضي الله عنه) نفسه فعل ذلك(١٠٣).

أما الاتجاه العلماني الثاني الذي في فكرها، فنجده عند تأكيدها إيمانها برابطة وطنية واحدة، لا نصرانية ولا إسلامية، وطنية عربية خالصة من كلّ تعصب(١٠٤)؛ فهذا الشعور العربي مبني على أسس قومية علمانية، ويختلف تماماً عن الشعور بأمة إسلامية تكون الرابطة بين أعضائه دينية، بصرف النظر عن انتمائهم إلى أجناس ولغات وأعراق مختلفة.

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٠٣) زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ص ٧٩.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.

خاتمة

ولكن، على الرغم مما في فكر نظيرة زين الدين من بعض التناقض، فإنه يبقى لها فضل كونها فتاة في العشرين تحدّت بشجاعة تقاليد مجتمعها وعاداته ورجال الدين، تردّ بجرأة على ما وجّه إليها من تهم كاذبة، ملتزمة في الوقت نفسه بمبادئ دينها وتعاليمه التي عرفتها خير معرفة، وحللتها بدقة من منطلق المنطق والعقل، ومن وجهة نظر نسوية حديثة، متطلعة إلى ما فيه الخير لمستقبل المرأة والأمة جمعاء.

الفصل الثاني عشر

التحليل النفسي والنساء في العشرينيّات

أنيسة الأمين مرعي(*)

مقدمة

في هذه الورقة سوف أحاول الكشف عن نساء وعن كلام.. كلام ما زال يعتبر خطيراً في عالمنا العربي ونحن نقترب من حدود مئة عام على بدايته في العالم الغربي. لطالما باشرت النساء العربيات كلاماً ولم يتجرأن على تحويله إلى خطاب، فلا مؤسسات تحمي ولا قوانين ترعى تعبيرات الذات العربية فكيف بتعبيرات الذات الأنثوية! في الوقت الذي اتهمت فيه مي زيادة بالجنون، كانت معاصراتها الغربيات، وعلى أريكة فرويد، يتحدثن عن خصوصيات لهن، يحاضرن علانية في الجامعات والمعاهد والمؤتمرات عن تلك الخصوصيات بل يطاولن التنظير حولها، يسمين الأشياء بأسمائها؛ فالتحليل النفسي هو ذلك النظام الذي أرسى آلية مأسسة الكلام حول الذات. من هنا ذهبت نساء كثيرات إلى ذلك المجلس العلمي، استوين على مقاعده، مريضات ومعالجات، تربويات ومنظرات ودفعن بالخطاب العلمي والخطاب النسوي وخطاب المرأة إلى مستويات وصلت إلينا ودفعتنا إلى مراجعات أساسية لمنظوماتنا الفكرية والاعتقادية. وما مؤتمرنا هذا، مؤتمر النساء العربيات في العشرينيّات، سوى محاولة استعادة

(*) محللة نفسية، وأستاذة مساعدة في قسم علم النفس في الجامعة اللبنانية.

لتمثلات لم تسمح عشرينيّات الزمن العربي بصوغها في حينه. إننا نداور مكبوتاً ولا نقوى على مقاربته وتسميته؛ فقط نلهث كي نخترق الحصار فنسمع أصواتنا التي لا نعرف فعلياً أين يقع صداها. منذ نشوء هذه الأمة وبعض النساء العربيات ينطلقن كالشعلة وينطفئن كالشهاب، وما الكلام عنهن سوى استعادات تكرارية للذكرى وليطمئن القلب.

لذا فإن الخيار الذي ذهبت إليه في هذه المقالة، التحليل النفسي والنساء، هو كي أبرهن أنه من دون مأسسة الكلام حول الذات الإنسانية، وصون هذه المأسسة بديمقراطية مجتمعية قوامها القانون والمؤسسات العلمية فإننا سوف نقبع أبداً في تكرارية تذكير الآخرين بأن هناك من خرج عن هوى الكتل المجتمعية المتراصة، قال كلاماً وعاش حياة وانطفأ كأنه لم يكن، لأنه لم يجد مطرحاً للعيش ولا منبراً للكلام. محللات العشرينات قلن كلاماً عن الأنوثة اخترق التمثلات الذكورية الراسية في الأذهان منذ زمن الأساطير. كانت لديهن الفرصة للعيش والكلام والتنظير. تحولت كتاباتهن إلى رؤى وتيارات فكرية ومهنية أسست لمدارس ومناقشات وسجالات داخل الحركة التحليلية وخارجها في مجالات نظرية وعيادية وفي ميادين الأمومة والطفولة والعلاقات المابين شخصية، وكل ما هو عائد إلى الذاتية والحرية. من هنا فإن هذه الورقة سوف تحاول الإجابة عن سؤالين اثنين:

الأول، ماذا قدم التحليل النفسي للنساء في بداية القرن الماضي، ولماذا ذهبن كثيرات إلى ذلك المطرح؟

الثاني: ماذا قدمت المحللات للخطاب حول المرأة؟

من هنا سوف أتوقف أمام محطات أرغب أن أجيب من خلالها عن أسئلتي:

لماذا التحليل النفسي بالذات هو الذي شكل تلك المساحة التي اعتبرتها النساء ساحة لها؟

كيف وجدن في هذه المساحة وكيف تعاملن معها؟

أحاول أخيراً عرض سير كلٍ من هيلين دوتش وكارين هورني، لأبيّن كيف يتحول الكلام إلى خطاب على افتراض أنه ما من خطاب إلا من داخل مؤسسة، وأن خطاب الذات، وهنا بالتحديد خطاب المؤنث لا بد من أن يحمل ختم التجربة الشخصية.

أولاً: التحليل النفسي والذاتية الإنسانية

«يقدم التحليل النفسي شهادة لتقدم الحضارة على البربرية، إنه تجديد لفكرة أن الإنسان حرّ بفعل كلامه وأن مصيره ليس محدوداً بكيانه البيولوجي».

إليزابيت رودينسكو سنة ١٨٩٥، أصدر فرويد مع صديقه جوزف بروير كتابهما الشهير **دراسات حول الهيستيريا** في هذا الكتاب رواية لصبية من فيينا كانت تعاني من مرض غريب مصدره نفسي، حيث بواسطة التشنجات الجسدية عرضت الشابة المذكورة هواماتها الجنسية. تسمى المريضة بيرتا بابينهاين (Bertha Pappenheim) وطبيبها بروير كان يعالجها بالطريقة المسماة «تطهيرية» وأعطاها اسم آنا أو (Anna O). أصبحت قصة هذه المريضة أسطورة لأنه يُعزى إلى هذه المرأة اكتشاف الطريقة التحليلية: مسار شفائي مؤسس على الكلام حيث التعبير عن الألم وإيجاد كلمات لقوله، يسمح، إذا لم يشفِ، بمعرفة مصدر هذا الألم وبالتالي استيعابه[1]. كما يُعزى إلى فاني موسر (Fanny Moser) اختراع عيادة السمع لأنها أجبرت الطبيب فرويد على التخلي عن الملاحظة المباشرة والبقاء منسحباً وراء العليل (Patient). كان فرويد البادئ بتحويل النظرة الطبية باتجاه الأخذ بالاعتبار في خطاب العلم للنظريات المتبلورة من قبل المرضى أنفسهم حول عوارضهم ومعاناتهم. بواسطة هذا المنحى أصبح التحليل النفسي مصدراً لأكبر الأعمال التاريخية في القرن العشرين حول الجنون وحول الجنسانية (Sexualité).

يضطلع التحليل النفسي وحده كطريقة علاجية بمسؤولية اعتبار الجنسانية واللاوعي كأكبر مكوّنين كونيين للذاتية الإنسانية. على المستوى العيادي يعتبر أيضاً الطريقة الوحيدة التي تضع التحويل (Transfer) كجزء من هذه الكونية. وتقترح تحليل هذا التحويل داخل عملية الشفاء كنموذج لأية علاقة سلطة بين المعالج والعليل، وبشكل عام بين السيّد والعبد، وبهذا يرد التحليل إلى التراث السقراطي والأفلاطوني للفلسفة[2]. بجعله الجنسانية واللاوعي أساس التجربة الذاتية للحرية قطع فرويد مع دين الاعتراف والإيمان كذلك مع المثال العلموي لعلم الجنس (Sexology). بالنسبة إليه، ليس المقصود الحكم على الجنس أو جعله شفافاً أو

(١) Elisabeth Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse?* (Paris: Fayard, 1999), pp. 29-30.

(٢) Elisabeth Roudinesco et Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse* (Paris: Fayard, 1997), pp. 837-840.

مشهدياً، إنما تركه يعبر عن نفسه بالطريقة الطبيعية والأكثر صدقية، لأن اعتبار الجنس قذراً من أغرب الأمور بالنسبة إلى فرويد.

يعتبر فرويد بطرحه هذا مكتشف علم الذاتية الذي سيسير بمحاذاة التأسيس في المجتمعات الغربية لأفكار الحياة الخاصة والذات (Sujet) والقانون. بمعنى آخر، فهو لا يستطيع اكتشاف نظريته إلا في عالم ممهور بتفكك الأشكال التقليدية للتنظيم العائلي[٣]؛ ففي زمن تأسيس التحليل، كان الجنس قد أمسى منفصلاً عن القيم الزوجية، ونراه معلناً على أجساد المهسترات. بالنسبة إلى فئة كبيرة من الإنتيليجنسيا، أصبح الجنس مساوياً للثورة أو يترجم كرهاً للتقاليد العائلية[٤].

فالبورجوازية ترغب بتحليل الجنس أو معالجته من خارج العرض المسرحي الذي كان يقدمه شاركو (Charcot). هنا قدّم فرويد الأريكة أو الكنبة كأدوات طقوسية «لمساحة نفسية» لا تضاهى قياساً على الأداة اليدوية في المستشفى.

أثناء التحليل يمتنع المحلّل عن النظر واللمس، يعني هذا، بضربة واحدة، تغير مطرح الكلام: يصمت العالِم ويحتفظ بشروحاته لنفسه، ينسحب في الصمت، تاركاً للعليل مهمة شفاء نَفسه بنفسه. مع دخول «الأذن الفرويدية» إلى العلم، شغل العليل مطرحاً كان في السابق محتكراً من قبل الطبيب. أصبح العليل مبدعاً، روائياً، كاتباً يصوغ خطاباً ويبلور حالته بواسطة تداعياته الحرَّة. تمّ كل هذا في حقبة زمنية كانت الأحلام فيها بمجتمع جديد وبثورة فكرية تجتاح كل الأمكنة.

في داخل الحركة الشيوعية ترتسم صورة إنسان جديد متحرر من كل ضغوطات الرأسمالية والعائلة البورجوازية. في الأفق كان الحلم في عيش كل الأمور بشكل مختلف: الجنس، الحرية، الإبداع الفني. بين عام ١٩٢٥ وعام ١٩٣٠ شهرت الددائية شعارها بتدمير كل الأشكال التقليدية، وبعدها كانت السوريالية في الطليعة، حتى أسطورة استعادة الطفولة المفتقدة أيقظت هوى الإنتيليجنسيا للأفكار الجديدة؛ ففي موسكو أسست فيرا شميد (Vera Schmidt)

---

(٣) Roudinesco, Ibid., p. 88.

(٤) Elisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France, 1925-1985* (Paris: Fayard, 1994), p. 46.

معهداً طبقت فيه الطرق التربوية المساواتية اللاقمعية؛ في برلين طوّر وليام رايش تجارب علاجية للطبقة العاملة؛ وفي فرنسا وعدت ماري بونابرت بمستقبل زاهر للوقاية من العصاب.

كانت الخطوة النوعية التي قام بها فرويد تكمن بجعل فكرة الجنسانية تمتد على حالة نفسية كونية بانتزاعها من أساسها البيولوجي التشريحي والتناسلي ليجعل منها نفسجنسانية (Psychosexualité) (أي بعيدة جداً عن التصرف الغريزي)، وبهذا أرسى قطيعة أبيستيمولوجية أو نظرية مع علم الجنس (Sexology) الذي كان سائداً في نهاية القرن التاسع عشر. إن مسألة الجنسانية باتت رهاناً صراعياً في مناقشات الجمعية التحليلية العالمية (IPA). من هنا النقاش حول الجنسانية الأنثوية والاختلاف بين الجنسين بين سنة ١٩٢٤ وسنة ١٩٦٠، ثم بعد ذلك النقاش حول (Transexualisme) والجندر.

إن النظام الفرويدي الكلاسيكي حول الجنسانية تمّ نقده في كل البلدان وطعن فيه من قبل المنشقين المعروفين عن الحركة الفرويدية يونغ وأدلر. وتمت مراجعته لاحقاً وبعمق من قبل ورثة فرويد قياساً على مسألة النرجسية: من ميلاني كلاين أولاً التي أبدلت السببية الجنسية، تأثير العلاقات الأركاييك مع الأم، مع إعطاء الأهمية الأولى للكره أكثر مما هي للجنس كسبب أوّل للعصاب وخاصة للذهان. أما التيار الثاني فلقد تمثل بمناصري دونالد وود وينيكوت (Self psychology) (Donald Woods Winnicott) الذي اتجه بتساؤله حول تشكّل الهوية الجنسية (الجندر) أكثر مما توقف عند الهوية نفسها.

١ ـ الجنسانية الأنثوية

من ايمي إلى دورا ولوسي وكاتارينا، عرف فرويد خطواته الأولى؛ ففي الوقت الذي شكلت فيه النساء معظم زبائنه، كانت الهيستيريا تفرض كنموذج لكل الأعصبة النفسية لأنه ينعقد فيها «كبت جنسي يتجاوز الحد الطبيعي» و«نمو لا يقاس للنزوة الجنسية». الهيستيرية هي تلك التي «تخفض تنورتها وهي تظهر سيقانها». لقد كانت بالنسبة إلى مؤسس التحليل النفسي مرشداً بنفس القدر الذي كانت فيه موضوعاً. ومع هذا فإن التنامي العام للنظرية التحليلية، أقلّه، حتى سنة ١٩٢٣، كان معتمداً على نفسجنسية الصبي؛ فالليبيدو، طاقة النزوة الجنسية، هو ذكوري. وقعت هذه النظرية بختمها التصورات النظرية حول

الجنسانية الأنثوية. في هذا النظام تنعقد المسائل حول سيطرة القضيب، فالتاريخ الأوديبي للبنت يكتب عادة مع الأب. أما ما قبل ذلك، العلاقة مع الأم، فإننا نجد في النظام الفرويدي قطيعة غير متوقّعة تختلف عن الاستمرارية التي تميز النمو النفسجنسي للصبي. اللاوعي الأمومي كان الغائب الأكبر في نصوص فرويد حول الأنوثة، أي أحادية جنسية مع تعمية عائدة إلى كل ما يعود إلى المابين ذاتي (Intersubjective).

يترك فرويد المرأة في صحراء فارغة. بعد اكتشافها للخصاء تدخل في الأوديب ولا يبقى أمامها سوى مصائر ثلاثة: **الأول**، هو الصد والكتم والعصاب. **والثاني**، هو الاسترجال. أما **الثالث**، وهو الأنوثة، الطريق الأكثر تعرجاً والمنعقد حول «حسد العضو الذكوري» (Envie du Penis). من هنا فإننا لا نتعجب إذا كان النقد النسوي قد طاول، وبحدة، هذه المسألة. ولكن النقد النسوي برفضه لهذه المقولة الفرويدية، رفض معها أيضاً التحليل النفسي برمّته الذي كان في أساس الخطاب التحريري للمرأة.

إن وجود مؤسسة التحليل التي فتحت المجال واسعاً للخطاب حول الذات الإنسانية بأبعادها المجنسنة، سمحت بالنقد والاعتراض النظري من قبل النساء والرجال حتى ولو أدى ذلك إلى انشقاقات داخل الحركة التحليلية، أضف أن النساء ساهمن إلى درجة كبيرة بتعديل الخطاب الفرويدي وتنقيحه من الداخل، ليس في خطابهن فحسب، إنما بحضورهن.

ما بين الحربين، قامت معركة شرسة بين سيدتين، كل واحدة منهما هي رئيسة مدرسة فكرية وتطبيقية وعيادية، هما آنا فرويد (Anna Freud) (مدرسة فيينا) وميلاني كلاين (Melanie Klein) (المدرسة الإنكليزية). هذه المعركة بالذات كانت تعود إلى مسائل تتصل بالأنوثة من جهة (الجنسانية الأنثوية)، والأمومة من جهة ثانية (العلاقات الأركاييك مع الأم، مكانة التحليل النفسي للأطفال). وهكذا فإن الأنثوي بكل أشكاله وفي جميع حالاته كان الرهان الأساسي في ازدهار التحليل النفسي الذي أخذ مظهر انهزام الـ (Imago) الأبوي وتراجع الأسطرة البطركية. يمرّ التحليل النفسي بخضّة عميقة من حاله كأبوي (Phallocentrique) إلى تمحوره اليوم حول الأم. هذه الثورة أو هذا الانقلاب تمّت هندسته من قبل المحللات في عشرينيّات القرن الماضي اللواتي استعملن تجربتهن الشخصية كنساء وبرهنّ عيادياً ونظرياً على الأهمية الجوهرية للنساء في تكوين نفسياتنا، خلافاً

للنظرية وللعلاج الفرويدي، ما دفع بهذا العلم إلى الأمام باتجاه علائقي.

٢ ـ النساء والحركة التحليلية في فيينا

في مقاربة تأريخية للحركة التحليلية في فيينا، وجدت الباحثة الألمانية إلكيه مولّلايتنر (Elke Muhlleitner)(٥) أنه بين سنوات ١٩٠٢ و١٩٣٨، تمّ انتخاب ٣٤ امرأة مقابل ١٠٧ رجال في الجمعية التحليلية في فيينا، وتتساءل الباحثة كيف حصل أن فيينا اجتذبت هذا العدد من النساء؟

عبر دراستها لسير تاريخية بعنوان صورة مهنة، استطاعت الكشف عن حضور النساء وسلطتهن وإبداعهن داخل الحركة التحليلية بواسطة جمع مواد الأرشيف والمصادر المطبوعة والمقابلات. الأدبيات التي غطت هذه المسألة واسعة جداً: إحصائيات ودراسات بيوغرافية لعليلات ولمحللات وأعمال علمية حول الأنوثة والجنسانية الأنثوية وسيكولوجية النساء وكل ما رافق ذلك من نقاشات.

في مهنة التحليل ربما يسيطر الرجال على المستوى المؤسساتي ولكن ليس في الممارسة. إن عليلات المحللين وأثرهن على النظرية وعلى الممارسة شكّلت موضوعاً للكثير من الكتب والمقالات، كذلك موقف فرويد من النساء تمت دراسته بشكل واسع. تضيف الباحثة أنها سوف تكرر ما قيل إن الوضعية العلاجية التي خلقها فرويد في نهاية القرن التاسع عشر، عدّلت العلاقة بين الطبيب والمريض، وحرية التعبير الذاتي فتحت الباب على إمكانية التحقق الذاتي؛ فرويد ذاته كان بحاجة لمريضاته كمشاركات ليستطيع تطوير علم اللاوعي، ولقد شجعهن أن يصبحن محللات.

شكّلت النساء في بداية الحركة التحليلية مروحة مهنية وجغرافية وعائلية متنوعة: عضوتان فقط مولودتان في فيينا، ست يهوديات، واحدة كاثوليكية وأخرى بروتستانتية. نصفهن طبيبات والأخريات لديهن إعداد في مجالات تربوية واجتماعية. معنى ذلك أنه في بداية الحركة مثلت السيدات المحللات السمة العالمية للتحليل أكثر من زملائهن الرجال.

---

(٥) Elke Muhlleitner, «Les Femmes et le mouvement psychanalytique à Vienne,» dans: *Les Femmes dans l'histoire de la psychanalyse*, sous la dir. de Sophie de Mijolla-Mellor (Le Bouscat: L'Esprit du temps, 1999), pp. 33-35.

إن افتتاح المعهد البيداغوجي في فيينا، وكذلك خلق مجموعات للتجمع العالمي للتحليل ـ في برلين كما في لندن ـ ميّز حقبة مهمة في تاريخ التحليل النفسي حيث التقارب بين النساء والرجال أصبح أكثر بعد ستة ١٩٢٥. سنة ١٩٢٩ مثلاً، كان ثلث المهنيين من النساء. هذه الزيادة في المساهمة الأنثوية لم تلاحظ في فيينا فجسب، إنما في مجموعات تحليليه أخرى في أوروبا.

أثناء تقنين الإعداد وضعت القواعد والمعايير نفسها للجنسين، فالمبادئ المساواتية كانت أيضاً نتاج الظروف السياسية. إن الجيل الثاني من المحللات ـ ما بعد سنة ١٩٢١ ـ كان متأثراً بحركة الشبيبة التي كانت تناضل من أجل الإصلاح الثقافي والسياسي والجنسي والمساواة في الحقوق بين الأنواع. هنا يجب الإشارة إلى أن معهد البيداغوجيا كانت تديره امرأة دائماً، وهذا جلب بالضرورة عدداً متزايداً من الطالبات. أدارت هيلين دوتش (Helene Deutsch) المعهد حتى سنة ١٩٣٤ وخلفتها بعد ذلك آنا فرويد (Anna Freud). كلتاهما كانتا محللتين من قبل فرويد، وبقيتا وفيتين لمؤسس التحليل. إن عمل آنا فرويد في فيينا شجع حلقة المدرسين والتربويين الاجتماعيين على الاهتمام بالتحليل، وبعد وفاة هيرمين فون هاغ هلموت (Hermine von Hug-Hellmuth) سنة ١٩٢٤، أصبحت آنا المنظّرة الرئيسية لتحليل الأطفال في فيينا. كانت المحللات الأوائل رائدات ليس في التحليل فحسب إنما أيضاً في التعليم.

بين السنوات ١٩٢٩ و١٩٣٧، تضاعف عدد النساء المحللات: ٣١ امرأة و٣٧ رجلاً مسجلاً، وحوالى ٣٠ بالمئة من السيدات المحللات ساهمن في أنشطة جمعيات التحليل على جانبي الأطلنطي في نهاية الثلاثينيات وبداية الأربعينيات.

٣ ـ الاستنتاجات

مثلما رأينا انجذبت النساء نحو التحليل لأسباب عديدة:

أثناء الحرب العالمية الأولى كان هناك انفتاح وانطلاق بفعل حركة الشبيبة، كذلك لاحظنا تمهيناً ومأسسة لعلم هامشي وقليل الشهرة، إنما انفتح على النساء وفتح لهن إمكانيات مهنية. ساهم سيغموند فرويد (Sigmund Freud) نفسه بتأثير كبير على مناصريه في حالة النساء، كان محللهن المختار أكثر مما كان أستاذاً جامعياً، باستثناء ست منهن أنهى كل الأعضاء الإناث تحليلهن، بينما كان نصف

الرجال فقط محللين. والكثيرات منهن ابتدأن إعدادهن في المعهد بصورة منتظمة وأكثر من ٧٠ بالمئة منهن قُبلن بعد سنة ١٩٢٥، مقدماتٍ صورة مشرقة عن المهنة. ٤٠ سيدة من ٤٣ كانت لديهن عيادتهن الخاصة. هذه النسبة العالية لا نجدها لدى زملائهن الرجال الذين يبدو أنهم انشغلوا بالتنظير أكثر من انشغالهم بالممارسة. ملاحظة أخرى جديرة بالاهتمام: ١٤ منهن كن متزوجات من محللين، وهذه سمة خاصة بالجيل الثاني، أي أنهم ابتدأوا الإعداد للمهنة معاً والتقوا في المعهد البيداغوجي أو ضمن الأطر العائلية.

إذا وضعنا كل هذا في زمن «فيينا الحمراء» السو ـ سيو ديمقراطية، حيث الكثير من مشاريع «الحداثة الفيينوية» مثلما تمّت تسميتها آنذاك، نجد أن فيينا كانت الموديل الديمقراطي لفترة حداثة ضد ـ بورجوازية. في هذه المرحلة التجريبية كان المطلوب خلق «كائن إنساني جديد» من دون حدود وبواسطة التربية. طوّرت كلية علم النفس الاهتمام البحثي بعلم نفس الطفل بواسطة العلاقات الموجودة بين علم النفس والتحليل النفسي، وكذلك بعلم نفس الفرد والديمقراطية الاجتماعية على المستوى المؤسساتي وعلى المستوى الجماهيري. وتمّت ملاحظة ووصف التغير على قاعدة النتائج العلمية «المختبر الحداثة».

أيضاً تمّ افتتاح علم نفس المرأة مع هيلين دوتش وكارين هورني وميلاني كلاين، والكثيرات اللواتي سبقنهن؛

فما من امرأة محلّلة في فيينا باستثناء آنا فرويد لم تنشر مقالة في ميدان علم نفس المرأة.

تختصر نانسي شودورو (Nancy Chodorow)[٦] العوامل الثقافية والتنظيمية والتاريخية التي يبدو أنها سهلت مشاركة النساء ودورهن المتميّز في التحليل النفسي بالتالي:

ـ التأثير الشخصي لفرويد نفسه الذي استقبل نساء في مجموعته.

ـ إن الموضوعات العملية والنظرية للتحليل النفسي: الجنسانية، نمو الأطفال، العائلة، النوع والانفعالات، تساعد المرأة على فهم نفسها وعلى التغير،

(٦) Nancy J. Chodorow, «La Psychanalyse et les femmes psychanalystes,» dans: *Les Femmes dans l'histoire de la psychanalyse*, pp. 11-33.

وهذه الموضوعات هي أيضاً قريبة من الاهتمامات التقليدية للمرأة.

ـ الهوية المهنية للمرأة: يبدو أنها تصبح أكثر توكيدية وأكثر شرعية عندما يعتمد التنظير لمجالهن على النوع ـ ذلك أن التنظير هنا أخذ بالاعتبار وجود النوعين وأعطى الاهتمام نفسه للنساء وللرجال ـ حتى ولو أن التنظير وصفهن في البداية كـ «ذكوريات».

ـ كان التحليل النفسي في بداياته حركة هامشية مع إعداد وممارسة قليلة الضبط. ففي سنوات ١٩١٠ ـ ١٩٢٠، في فيينا وربما في غيرها، كان سهلاً بل مشجعاً اجتياز الطريق من وضعية العليل إلى وضعية المحلل، والكثيرات من المحللات سلكن هذا الدرب.

ـ كحركة فكرية، كان التحليل النفسي بحاجة إلى اجتلاب مناصرين، ونعلم أن التيارات الفكرية وخصوصاً أثناء فترة التحولات الكاريزمية تكون أكثر انفتاحاً على النساء منها في فترات التثبّت والبيروقراطية؛ فمعظم المحللات كنّ أيضاً جذريات في ميادين أخرى: اشتراكيات، شيوعيات أو مثقفات، ويرين مشاركتهن في التحليل وكأنها جزء من هذه الجذرية الطليعية. حتى بنات البورجوازية في فيينا، كنّ يشكلن جزءاً من ظاهرة «امرأة العشرينيّات الجديدة».

ـ في بداياته، كان للتحليل رائحة الحرفية، وكان يعتمد على طريقة تنظيم ذات نمط عائلي، فيبدو كأنه تمرير من مؤسس إلى مريدين مختارين، ما سهل مساهمة النساء وسمح لهن بالمشاركة كأفراد أكثر منهن كنساء. وهذا يتناقض مع بقية المهن حيث نظام الوصاية يتوزع بشكل غير عادل، وحيث يتمّ إعداد الرجال ليكونوا الأوائل وتقصى النساء إلى الخلف.

ـ أخيراً، فإن الجغرافيا الثقافية للتحليل ربما سهّلت انضمام النساء بعد إعدادهن للتحليل. بما أن معظم زبائن التحليل متمركزون في المدن، فإن معظم المحللين أقاموا بالقرب من المعهد أو الجمعية حيث تتمّ الاجتماعات والمؤتمرات. داخل هذه اللقاءات يتمّ عمل مركزي أساسي يشارك فيه الجميع، وهو تقييم العمل العيادي. هنا نجحت المحللات فعلاً أكثر من الرجال، كما نجحن في مجالي الإعداد والتوجيه. إن العلاقات العلمية في الدوائر المحلية و«كوسموبوليتية» التحليل والممارسة العيادية كلقاء بين شخصين، كانت عوامل

فاعلة في توكيد شخصية المحللات كمنظرات وكممارسات أكثر منهن كنساء.

ثانياً: ماذا قدمت النساء؟

من يستعرض واجهات المكتبات في باريس أوائل العام ٢٠٠١، يرى أنه أمام عنوان واحد بأسماء ومفردات مختلفة: الأم، المرأة، الأنثى، المؤنث. إلى جانب هذا العنوان الانقلابي على الأب، الأبوة، الذكورية، البطركية نرى انبعاثاً لحركة تأريخية لزمن العشرينيّات ولـ «دقائق التحليل النفسي» وإعادة قراءة لمساهمات النساء كمريضات ومحللات ومنظرات. يضاف إلى ذلك إعادة اعتبار عالية للهستيريا: كخطاب توجه إلى المعلم؛ فالهستيرية كانت تستثير المعلم لقول خطاب جديد، ولمّا لم يستجب تركته، وأسست لخطابها.

واليوم، بعد أن وضع فرويد أول مدماك في نقض صرح البطركية في كتابه **الطوطم والتابو**، نرانا في زمن التحوّل. الخطاب التحليلي يسمح للكلمات أن تأتي وتقول تجربة ومعاشاً. سمحت الكلمات بالتحول، والتحول ليس معناه النفي أو الإقصاء، إنما أن نصنع شيئاً جديداً بما نملكه. وأكثر من يعرف التحول هو المؤنث. لم يتأسس الخطاب التحليلي على المؤنث! كان لمحللات العشرينيّات السبق الأول في انطلاقة هذا الخطاب المتحول الذي أعاد للأم مطرحها في تحديد شخصية الكائن المتكلم. إنما لا ندري على أي معنى سوف ترسو صورة المرأة. أما وكأننا في زمن العشرينيّات، فإن النقاش محتدم، اليوم، حول «الجنس الآخر».

سوف نحاول في الجزء الثاني هذا من الورقة، متابعة سير اثنتين فقط ممن أطلقت عليهن[٧] لقب «أمهات التحليل النفسي» أولهما، جانيت يايرز (Janet Sayers) في كتابها الذي صدر بالإنكليزية سنة ١٩٩١، وبالفرنسية سنة ١٩٩٥، واللواتي كن مهندسات ثورة الأنثوي: هيلين دوتش وكارين هورني من جهة خطاب الأنوثة، وميلاني كلاين وآنا فرويد من جهة الطفولة.

هيلين دوتش (Helene Deutsch) ١٨٨٤ ـ ١٩٨٢، أو تلك التي تسمى الطفل المدلل لفرويد، والتي قال عنها أبراهام كاردينر، عطفاً على جمالها، هيلين

---

(٧) Janet Sayers, *Les Mères de la psychanalyse: Hélène Deutsch, Karen Horney, Anna Freud, Melanie Klein*, Janet Sayers; Trad. de l'anglais par Claude Rousseaa-Davenet (Paris: Presses Universitaires de France, 1995).

طروادة و«إحدى مآثر فيينا» كانت أيضاً مدللة أبيها، القانوني اللامع الذي خاب أمله بابنه إميل. حلت هيلين محله أمام الأب الذي مثل بالنسبة إليها القيم العليا. عكس الأم روجينا التي كانت أقوى من الأب. لم تكن روجينا مثقفة ولا متعلمة إنما خاضعة كلياً للمعايير البورجوازية ولا تعمل. كان الكره شديداً بين هيلين وروجينا التي كانت تضربها.

كانت هيلين متأثرة بالأوجه الرومنطيقية للاشتراكية؛ وفهمت أنها ستصبح ثورية كرهاً بمادية والدتها البورجوازية. لمتابعة ثأرها من أمها ابتدأت في عمر السادسة عشرة علاقة علانية مع الشخصية القيادية الاشتراكية هيرمان ليبرمان (Herman Liberman) والذي يكبرها بكثير وكان متزوجاً. اشتركت في التظاهرات دفاعاً عن حقوق النساء وتمّ توقيفها.

سنة ١٩٠٧، كان ليبرمان نائباً في البرلمان، وكانت هيلين من أولى طالبات الطب. سمعت بالتحليل النفسي، والذي دفعها للاهتمام بأعمال فرويد، مثلما روت لاحقاً، كان «نظريته حول الجنسانية الطفلية واللاوعي، وربما أكثر، ثورته ضد المجتمع». مع هيرمان حضرت المؤتمر العالمي للاشتراكية في ستوكهولم وتعرفت إلى شخصيات كثيرة، إنما تأثرت جداً بالشخصيات القيادية النسائية للحركة، وخصوصاً روزا لوكسمبرغ. عاشت مع ليبرمان أربع سنوات ثم أوقفت تلك العلاقة العاصفة لأنها من دون مستقبل، تركته وذهبت إلى ميونخ للدراسة. هناك قرأت كتاب فرويد **تفسير الأحلام**. وأجهضت ابن ليبرمان، ووقعت في حب فيليكس دوتش (Felix Deutsch) الذي سيصبح محللاً وأحد رواد الطب النفسجسدي. في آخر أيامها كانت هيلين تحب استدعاء صورتها كمتمرّدة، ومع هذا، كانت حياتها نموذجاً للاحترام. تزوجت سنة ١٩١٢، وفي السنة الثانية حازت على الدكتوراه. عندما أصبحت طبيبة عقلية كانت لديها طريقتها في اختيار سلوك الأم. قضت هيلين الأشهر الأولى من سنة ١٩١٤ وهي تتابع دروس الطبيب العقلي المشهور كريبلين (Kraeplin) وكانت تراودها فكرة تأسيس عيادة طب عقلي للمراهقات تدار من قبل نساء.

سنة ١٩١٨، كانت من أولى النساء اللواتي دخلن في الجمعية التحليلية في فيينا. سنة ١٩١٩ ابتدأت باستقبال المرضى. كان فرويد محللها والمشرف على طريقة أدائها التحليلية. حول تحليلها تقول إنها وقعت سريعاً في غرام فرويد، ولكن حول العلاج التحليلي نفسه كانت تشكو من أن فرويد بالتزامه الترسيمة

البطركية، كان يركّز كثيراً على تماهيها مع والدها وحول العلاقة مع ليبرمان، مستخفاً بصعوباتها مع الأمومة. وكان يغفو عندما تحدّثه عن صعوبة إيجاد مربية. كانت لديها صعوباتها مع الأمومة وباستثناء تحليلها لابنها مارتين (Martin) كانت عاجزة عن فهم الأطفال الأسوياء. سنة ١٩٢٠ وفي أول مداخلة لها في مؤتمر تحليلي عالمي وصفت عليلةً لها، لعلّها تكون هي نفسها، بأنها ممزقة بين «تطلعاتها الذكورية القوية والدور الأنثوي الذي تضطلع به كسيدة منزل وأم». في هذا المؤتمر نفسه جمع أبراهام للمرة الأولى كل ما كتبه فرويد عن حسد العضو الذكوري لدى المرأة، وكانت هيلين مدهوشة بما تسمع، خصوصاً أن مداخلة أبراهام عرضت لتفاصيل عقدة الخصاء والتي أهملها فرويد خطأ في تحليله لهيلين.

سنة ١٩٢٤ ابتدأت هيلين اهتمامها بالجنسانية الأنثوية اعتماداً على تجربتها الشخصية كامرأة. كان ذلك في سالسبورغ حيث رأت أن المسائل الخاصة بالنساء والمتعلقة بأول حيض، والدورة الشهرية، وفضّ البكارة، والعلاقات الجنسية، والحمل، والولادة وانقطاع الطمث ليست، كما أوحى فرويد، احتمالات دلالات على الخصاء، وإنما تنتج من صراعات بين حب الذات النرجسي والحب الأمومي.

شكلت هذه المحاضرة القاعدة لمونوغرفيا ١٩٢٥، عنوانها **علم نفس الوظائف الجنسية لدى المرأة** وكان ذلك أول كتاب يصدر عن محلل نفسي حول المرأة.

مثل فرويد استعملت هيلين تعبير (Phallique) لوصف الحقبة الأولى من الجنسانية الأنثوية لدى البنت، متبنّية رأي فرويد في انكفاء البنت من النشاطية الذكورية إلى السلبية والخضوع، ولكنها ذهبت أبعد من فرويد مبينة التجذر الأمومي والأبوي للجنسانية الأنثوية، ووصفت دورة التكاثر الأنثوية كحركة دائرية تبتدئ من العلاقة بنت ـ أم إلى العلاقة أم ـ بنت مروراً بالرجال. أصبح هذا التصور لوجود الأم عنصراً أساسياً في قراءتها للعلاقات الجنسية وللولادة. ترى دوتش أن لحظة الولادة هي ذروة التحقق الجنسي «قمة اللذة المازوشية لدى المرأة» ما استدعى سخرية كابرن هورني منها. كي تكتمل لحظة التوحد هذه بين الأم والوليد على الأم الإرضاع من الثدي. إن تركيز هيلين على فعل الأمومة والحمل والرضاعة من الثدي من وجهة نظر الأم وليس الطفل، يمثّل

تقدماً هاماً على الوصف الفرويدي للجنسانية الأنثوية المرتكز على الأب.

في عمر الأربعين، أصبح عملها أكثر وزناً. سنة ١٩٢٥ أصبحت، ولعشر سنوات، أول رئيسة لمعهد الإعداد لجمعية فيينا والذي ساهمت في تأسيسه. كانت تعمل ١٢ ساعة في اليوم وتستقبل ١١ إلى ١٢ عليلاً ٦ مرات أسبوعياً إلى جانب مسؤولياتها في التعليم والإدارة.

بعد أن اهتمّت بدورة التكاثر لدى المرأة تساءلت هيلين حول تكوّن الذكورة والأنوثة لدى المرأة؟ ففي الوقت الذي رأى فيه فرويد أن ذكورة المرأة تعود إلى نفي حسد العضو رأت هي، واعتماداً على تجربتها الشخصية بالتماهي بأبيها كرهاً بأمها، أن «للذكورية» الأنثوية جذوراً أمومية وأبوية، وذلك أثناء محاضرة عن جورج صاند في فيينا أولاً ثم في الولايات المتحدة، مستبقة النقد الأدبي النسوي اليوم. رأت هيلين في ذكورية جورج صاند المعلنة انتقاماً من التعنت الأرستقراطي لجدّتها ودفاعاً عن والدتها الضعيفة، وذلك في اتجاه مغاير لقراءات فرويد في المصدر الأبوي «للرواية العائلية». ترى هيلين أن جذور الأنوثة توجد في تماهي البنت مع أمها الذي تعيشه كتضحية مازوشية للولوج الجنسي للأب. ولفتت الانتباه إلى ذلك التوافق الحاصل بين فعل الأمومة والمازوشية وأثره على تقدير الذات الأنثوية. ذلك أن النساء يخفن من فقدان تقديرهن لذاتهن الأنثوية بتماهيهن مع صورة مهينة للأم المجنسنة، ما يفقدهن أية متعة جنسية. فإما أن يهربن من الأنوثة وإما أن يصبحن باردات. ولقد ردّت برودة النساء في مؤتمر أكسفورد سنة ١٩٢٩، إلى الضغط الاجتماعي الذي يدفعهن إلى السلبية.

في غياب المرجعية التحليلية لفهم الخطر الذي يمثّله الجنس والأمومة على تقدير الذات الأنثوية، اعتمدت هيلين على المصادر الأدبية (بلزاك) كما استعملت أمثلة عيادية لشرح هذا الطلاق بين الجنس والأمومة. إن هاتين المسألتين، الجنس والأمومة، كانتا في ذهنها متناقضتين تماماً، فالواحد ينفي الآخر. لذلك بقيت باردة في علاقاتها مع عشاقها نظراً لأمومتها معهم.

١ ـ هيلين دوتش سيكولوجية النساء

في الجزء الأول، من كتابها الشهير **سيكولوجية النساء**، اهتمت بالمراهقة إلاّ

أنها ظلت محافظة على الأطروحة البيولوجية الفرويدية في شرح مازوشية النساء وعدم عدوانيتهن لافتقادهن عضو الذكورة. إلا أنها تضيف أن صدّ المجتمع لنشاطية وعدوانية النساء مثل الصدّ البيولوجي والنفساني للنزوات، يجعل هذه النزوات ترتد على المرأة بشكل سلبي ومازوشية، ما يولد هوامات الاغتصاب. أما هوامات البغاء فهي أيضاً شكل من «خضوع المرأة المازوشي للرجل». من جهة ثانية، أكدت أن خضوع الأم للأب وموقف الدفاع الذاتي للبنت برفض التماهي مع هذا المصير ويشكّل أحد المصادر الرئيسية لثورة النساء. إن أحد أهم مهام النساء هو حماية أنفسهن من تقدير للذات مهدّد بفعل مازوشية متصلة بحالة الأم وبنصيب اجتماعي يعتبر طبيعياً للمرأة، ما يجعل النساء يحمين أنفسهن بتماهيهن مع صورة أم نشطة. وهذا ما أسمته التماهي (comme si). ووجدت في حالة العليلة كارمن هذا النموذج من الأنوثة التي تتوكّد، كما في حالة جورج صاند، بالتماهي بامرأة قوية مثل جدّتها بدل التماهي بأمها المقهورة. إن ذكورة هاته النساء والسحاقية التي من الممكن أن يصلن إليها، لا تنتج من حسد العضو الذكوري، كما رأى فرويد، بل تتأتى من الخوف، الذي عاشته هيلين، من أن يصبحن على غرار تلك الصور المهينة للأم. تضيف هيلين في ملخص الجزء الأول من كتابها، أن نفسية المرأة ليست ساكنة إنما متحركة مع الزمن، مستشهدة برواية ألكسندرا كولونتاي ١٩٢٣ (Love of Worker Bees)، حيث عرضت لمصائر متحركة لثلاثة أجيال من النساء.

في **الجزء الثاني**، من كتابها **سيكولوجية النساء**، توسعت الباحثة في مسألة الأمومة معتمدة المحددات السوسيو ـ تاريخية والبيولوجية والنفسانية للعلاقة مع الأم. لتوكيد طروحاتها ونظراً إلى غياب المفاهيم التحليلية المعينة على الشرح، استوحت الأعمال الأنثروبولوجية لصديقها المحلل كاردينير (Kardiner) حول تقديس الساحرة في جزر الماركيز، وابتدأت بوصف المخاوف من الصور الأمومية ذات الطبيعة الانتقامية والتي تغذي قلق النساء في أن يرين جنسانيتهن مدمّرة بفعل كونهن أمهات، مثلما وصف تولستوي في **آنا كارينينا**. وفي استعمالها لتجربتها العيادية، تحدّثت عن المزايا الأمومية لدى الرجال والنساء. لقد كانت هي البادئة في الإشارة إلى المزايا الأمومية لدى الرجال والتي يطاولها اليوم النسويون والمحللون. وبقيت هنا أيضاً على اهتمامها بأمور الحمل والإجهاض والحمل الموهوم ومخاوف النساء أثناء الولادة والتوحد بالوليد والتضحية والرضاعة والأوجه المرضية للأمومة، مستنتجة من كل ذلك تلك العلاقة الانصهارية مع

الأم، والتي تعتبر اليوم مسألة جوهرية في التحليل، خصوصاً أثناء التحويل. لم تترك هيلين لحظة من حياة الأم ـ المرأة إلاّ واقتربت منها وصولاً إلى العلاقة بين الكنة والحماة، ووضعية المرأة بعد انقطاع الحيض وحالة الجدة. لقد وصفت المحللة البريطانية ماجوري بريرلاي (Majorie Brierley) كتابها بأنه «أهم إسهام في سيكولوجية المرأة».

استعملت هيلين دوتش تجربتها الشخصية الصعبة كأم وعددت نتائج إقصاء المرأة ـ الأنثى كما فعل فرويد. كرهها لأمها دفعها لإقامة معادلة سلبية ساكنة ومجتزأة للأمومة والأنوثة من جهة، وللسلبية والمازوشية من جهة ثانية. بقيت على مستوى الوصف ولم تقدّم، على غرار كارين هورني وميلاني كلاين، تطويراً نظرياً كاملاً لنظرية فرويد. حاولت الذهاب أبعد من أفكار هذا الأخير، إلا أنها كانت محكومة بالمرجعية النظرية لفرويد ولتماهيها معه ومع والدها ومع ليبرمان. إلاّ أنها أغنت المعرفة بالمحددات الأمومية والأبوية للسيكولوجيا الذكورية والأنثوية بكم هائل من التوصيف العيادي، واصلة بهذا إلى هم التحليل، اليوم، لفهم ومعالجة الجروح النرجسية والاضطرابات النرجسية للشخصية التي تعاني منها النساء والرجال بفعل ذلك التماهي الأمومي والأبوي المكسور غالباً، والذي خبرته هيلين دوتش جيداً.

بعكس هيلين دوتش، فإن كارين هورني (Karen Horney) ١٨٥٥ ـ ١٩٥٢، تعبد أمها، استعملت هذه التجربة لتواجه بحدة الشرح (Phallocentrique) الفرويدي الكلاسيكي للسيكولوجية الأنثوية والذكورية، ولتظهر الفروقات الموجودة في محددات العصاب، الاجتماعية والأسرية من جهة، والنزوية من جهة ثانية. وانتهت بأن تركت النظرية الفرويدية للجنسانية الطفلية واللاوعي بالوقت نفسه. خلّفت جملة من الأعمال التي بقيت رائجة خاصة في الولايات المتحدة. إن عمل هورني شكل مدداً رئيسياً للحركة النسوية وذلك بسبب رفضه للمركزية الذكرية الفرويدية وبسبب ما أثارته من انتباه لأسباب عدم المساواة بين الجنسين ونتائجه.

كان والد كارين، الكابتن البحري، يكبر أمها سوني بـ ٢١ عاماً. ولدت في هامبورغ سنة ١٨٨٥، وكانت سوني تشعر أنها أعلى اجتماعياً من زوجها. أثناء المراهقة كانت كارين حصة أمها دوماً. في عمر الثالثة عشرة قررت أن تصبح طبيبة وهذا يعني أن تترك المدرسة الدينية وتذهب إلى المدارس التي فتحت مؤخراً لتهيئ

البنات لدخول الجامعة. لم يكن الأب متحمساً وكان بودّه أن تبقى ابنته في البيت تساعد أمها، إلاّ أنها كسبت الرهان بفعل دعم والدتها لها. في البيت لم تتوقف عن تأييد أمها «الكائن الأغلى في الكون» ضد والدها وأقاربه.

كانت كارين متعدّدة العلاقات العاطفية، وتعتبرها ملاذاً ضد القلق. كانت أمها تشكو من طبعها الـ (Egocentrique). مع كل توجهاتها الليبرالية فهي بعكس هيلين دوتش لم تهتم أبداً بالسياسة وكذلك كان زوجها (Oskar Horney) يميني الموقف. تزوجا سنة ١٩٠٩. في هذه الأثناء كانت كارين تدرس في كلية الطب في برلين وفي عيادة الطب العقلي حيث التقت كارل أبراهام الذي أصبح محللها بعد خور واضطرابات جنسية. ردّ أبراهام صعوباتها النفسية إلى الانجذاب الذي تستشعره إزاء «الرجال الأقوياء». بعد وفاة والدها سنة ١٩١٠، كانت قد تركت التحليل وأصيبت بالخور، وتكرر ذلك بعد وفاة والدتها سنة ١٩١١. فكرت بمتابعة التحليل لكن خوفها من «نزوق التحليل» جعلها تقرر تحليل نفسها (s'auto-analyser). تمّ هذا وهي تعيش تجربة الأمومة بكل حرارتها راضية عن تلك اللحظة التي لا تتكرر أبداً في حياتها كامرأة. في هذه السنة عينها نجحت في امتحانات الطب وابتدأت العمل كطبيبة عقلية في برلين، مثابرة على حضور الاجتماعات المسائية للجمعية التحليلية في برلين. قدمت سنة ١٩١٢، مقالة حول التربية الجنسية للأطفال حازت إعجاب أبراهام الذي امتدح «دقة ملاحظتها» أمام فرويد. سنة ١٩١٥، وفي غياب الرجال الذين ذهبوا إلى الحرب أصبحت كارين سكرتيرة الجمعية، وكانت قد ابتدأت تستقبل المرضى منذ سنة ١٩١٢. سنة ١٩١٧، قدمت أول محاضرة لها حول العلاج التحليلي أمام أطباء، مؤكّدة اتفاقها مع فرويد على أهمية التحويل كعربة شفاء أساسية. وسنة ١٩٢٠، في برلين أصبحت كارين أول عضو أنثوي وأول مُدرّسة في المعهد التحليلي وكذلك أول امرأة تقدم نقداً لأبوية فرويد.

٢ ـ تصوّر كارين هورني للأنوثة

اعترضت كارين بشكل خاص على الإهانة التي بدت لها موجّهة ضد النساء عبر شرح فرويد لسيكولوجية المرأة بواسطة حسد العضو الذكوري. استعملت هنا تجربتها الأمومية لنقض هذه النظرية مؤكدة أولاً أن سيكولوجية النساء تتحدّد بواسطة تماهٍ فطري مع الأم وليس بفعل فشل التماهي مع الأب، ثم لفتت النظر إلى الحسد الذكوري للحالة الأنثوية للأم.

ابتدأت المعركة أثناء مداخلة كارل أبراهام في مؤتمر لاهاي سنة ١٩٢٠، حيث أكد، اعتماداً على التحويل الذي يتم عليه من قِبَل أعلائه، أن النساء يرغبن في لاوعيهن أن يكنّ رجالاً. إنه حسد العضو الذكري الذي يتكون منذ الطفولة. وهذا ما يشرح برأيه الجنسية المثلية والنسوية وطموح النساء. لم يكن الموقف الضد ـ نسوي للمداخلة هو ما أغاظ كارين؛ فهي لم تكن يوماً نسوية، حتى ولو كان رفضها للفرويدية باسم تقدير الذات عند النساء قد ألهم نسويات الأمس واليوم. لقد كانت أكثر فردية من أن تنضوي في معركة سياسية مهما كان نوعها. لقد كان هجوم أبراهام ضد قيمتها الشخصية كفرد وكامرأة وكأم هو ما اعتبرته عدوانية. وفي هذا الصدد رأت أنه من غير الممكن أن تكون نصف الإنسانية غير راضية عن جنسها، ليس فقط من أجل النرجسية الأنثوية إنما أيضاً من أجل العلم البيولوجي.

سخرت كارين من شرح كلٍ من فرويد وأبراهام للأنوثة عبر حسد العضو، ووصفت هذا الشرح في إطار الإزاحة «للنرجسية الذكورية». تلك النرجسية التي انهارت فعلاً إبان الأزمة الاقتصادية سنة ١٩٢٣، في ما المرأة تقفز من نجاحٍ إلى آخر أقله في عملها. إن نقدها لأبراهام سنة ١٩٢٢، لقي صدىً هائلاً في مؤتمر مدريد. بعد هذا الحدث تتابعت محاضراتها أمام المرشدات الاجتماعيات وأمام المدرّسين، وأخذت تلقي محاضرات عن الجنسانية الأنثوية في المعهد في برلين. سنة ١٩٢٥، كان لمحاضرتها عن سيكولوجية النساء في جامعة هامبولد (Humboldt) وقع مهم على جمهور عريض، وقد نشر بعضها في الصحف.

في برلين، كما في فيينا، تابع التحليل الأورثوذوكسي تركيزه على الأب. سنة ١٩٢٥ وفي إجابة على كارين هورني، أعاد فرويد تأكيد شرحه لسيكولوجية النساء بواسطة حسد العضو، وعلى نقيضها ألحّ على أن الاختلاف الجنسي الأنثوي ليس نتاج التماهي الفطري بالأم، وأن ذلك الإحساس بالنقص لدى البنت أو الخصاء هو سبب الرغبة الأوديبية بالأب وليس نتيجتها.

سنة ١٩٢٦، وجّهت كارين هجومها العنيف ضد فرويد، وهي تظنّ أنها تضبط ضرباتها، من خلال مجموعة أعمال مهداة إلى فرويد في عيد ميلاده السبعين. من هنا لا نندهش إذا كان قد وصفها يوماً بالمرأة «الخبيثة والسيئة».

احتقرت أيضاً المحلل الهنغاري ساندور فيرينزي (Sandor Ferenzi) الذي رأى أن الرجال يحبون الجنس لأنه يعني عودة رمزية إلى البطن الأمومي، والنساء لا تحقق هذه اللذة إلاّ بالولادة. كونها أماً لثلاث بنات طمأنت القراء أن الولادة أبعد ما تكون عن المتعة الرهزية. ورفضت أيضاً توكيد فيرينزي أن الحمل والولادة ليسا سوى تعويض عن النقص لأن الرغبة بالأمومة هي أمر غريزي. كل هذه المعطيات استعادها جونز (Jones) في السنة اللاحقة، ما جعل فرويد يثور مؤكداً أن الأنوثة مكتسبة وليست فطرية. بينما تشبّثت كارين بافتراضها أن تماهي البنات مع أمهاتهن أمر فطري.

في مداخلة لها سنة ١٩٢٧، كررتها سنة ١٩٣٠ أمام الجمعية الطبية للنساء الألمان، تكلّمت عن هوامات الاغتصاب وكون البنات يعرفن مبكراً أحاسيسهن عبر أعضائهن الجوّانية ما يستثير لديهن قلقاً غريزياً، تهرب منه البنات غالباً بكبت أية معرفة لأعضائهن الجوانية. وهكذا افتتحت كارين نقداً نسوياً لفرويد تطوّر في ما بعد. تحدثت أيضاً عن خوف الرجال من الأمومة وعن «حسد الأمومة». . . إلخ.

من كل هذا النقد تركت كارين الفرويدية لتتجه نحو الثقافة، محاولة تأسيس علم نفس المرأة بناءً على هوية تقطع مع كونية النوع البشري في سنوات ١٩٢٦ و١٩٣٠، وطورت أطروحة تقول إن التحليل النفسي ذاته كأحد مآثر «النبوغ الذكوري» لا يستطيع بأية حال حلّ مسألة الأنوثة.

مواقف كارين هورني لم تكن بعيدة عن مواقف ويلهلم رايخ (Wilhelm Reich) وإريك فروم (Erich Fromm) اللذين كانا أيضاً على قطيعة مع حركة التحليل العالمية. سنة ١٩٣٢ كان قد مضى خمس سنوات على تركها لزوجها، هذا إذا لم نذكر خلافاتها مع بناتها، وتمّ تهميشها من قبل المجتمع، فقررت الهجرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية. استقرت في شيكاغو حيث عينها فرانز ألكسندر (Franz Alexander) الذي كان طالباً عندها مديرةً معاونة للمركز الذي أسسه. بعد سنة حصلت على الجنسية الأمريكية وابتدأت حياة جديدة محبوكة بغراميات جديدة. أصبحت رفيقة إريك فروم وعضو الجمعية الأمريكية للتحليل سنة ١٩٣٥، حيث حصدت نجاحاً هائلاً أمام الطلاب بمحاضراتها ومنشوراتها خلال سنوات عدة. سنة ١٩٣٦، أثناء مرورها على برلين ألقت محاضرة في

معهد العلاج النفسي الذي يديره النازي غورينغ (Goring) وأهدته نسخة من محاضرتها. وأعجب بعدائها للفرويدية. في هذا التاريخ، تقول المراجع، إن عطشها للاعتراف بها انتصر على معركتها من أجل الأنوثة. بعد أن أصبحت مشهورة برهنت على سلطوية أكثر ذكورية مما كانت تنتقد لدى الرجال. ومثل بعض المحللين كسرت قواعد اللعبة وأقامت علاقة مع أحد محلليها.

طوّرت كارين لاحقاً نظرية حول «التحقق الذاتي» والتي كانت مرتبطة بالتيارات الأمريكية النيوفرويدية المرتكزة على إعادة بناء الذات (Self).

إن وجود مؤسسة التحليل، كدائرة علمية للتنظير حول الأنثوي، داخل العيادة وحول التحويل، هو الذي سمح بتأسيس رؤى ومفاهيم وتمثلات كانت مطمورة في غياهب التمثلات الاجتماعية السائدة والمفاهيم المرافقة، ما دفع بعملية التراكم أن تتمّ من داخل البحث والنقاش والنقد والاختلاف. ومهما كانت الخيارات المرجعية والفكرية، أو الإبداعات والتطويرات التي قدمتها نساء العشرينات الغربيات في هذا المجال، فإن مساهماتهن الجذرية أو الدفاعية لم تذهب سدى. تمّ التقاطها من قبل لاكان (Lacan) في إعادة قراءة للأنثوي «الجنس الآخر» مع ألـ التعريف، والذي يعتمد، بناءً على ما قدمته النساء، أن المرأة ليست كلها (pas_toute) في هذا النظام الرمزي الفالوسي (L'ordre symbolique phallique)، وفي هذا برهان على أن هذا النظام، الذي لا توجد المرأة في تمثلاته، هو نظام ناقص ومختلّ.

خاتمة

أين كانت النساء العربيات في الفترة الزمنية نفسها؟

بعد مئة سنة على فرويد وعلى قاسم أمين من يقرأ حركة العشرينيّات في العالم العربي ـ الإسلامي يخرج بالملاحظات التالية:

أولاً: إن حركة التاريخ التي تمثلت بمشروع الحداثة الذي مهر بختمه عشرينات القرن الماضي، طاولت كل النخب المثقفة والبورجوازية والمتمردة. كان لهذه الحركة أسماء شتى أهمّها التحرر والنهضة. التحرر من الاستعمار ومن «طبائع الاستبداد»، والنهوض بالمجتمع على غرار ما حصل في الغرب وذلك بفعل التلاقح الثقافي.

ثانياً: نهضت المرأة العربية وأعلنت حضورها كتابة واجتماعاً ونضالاً إلى جانب الرجل، ولم تكن قاصرة عن اللحاق باللحظة الحضارية. كتبت نصوصاً أدبية وشعرية وصحافية تحريضية، مارست الفن، شاركت في الاجتماعات العالمية، اقتحمت الكتاب والمدرسة والجامعة ونادت بالعلم مدخلاً إلى توكيد الوجود الحضاري، ذلك في معظم البلدان العربية والإسلامية التي فُتح فيها النقاش حول الحداثة وحول النهضة.

ثالثاً: تمّ كل ذلك في مناخ جماعي، مقاومة المستعمر والاستقلال والتحرر تحت راية التيارات الدينية أو القومية، حيث يجب أن تنضوي الجماعة تحت شعار وتركن إلى مرجعية دينية أو أيديولوجية، في بنية جمعية كهذه، تذهب النساء مع الرجال، يتكلمون لغة واحدة، ويعبّرون عن نسق رمزي واحد: الثقافة العربية/ الإسلامية/ الشرقية/ الوطنية/ . . . إلخ.

إن توكيد هوية وطنية وهوية ثقافية للجماعة كان وما يزال محطَ الهوى والآمال لكل التوجهات.

رابعاً: حتى ولو كانت النساء يتكلمن بصيغة المؤنث، فإن القضية عامة ومن تحدثت منهن يجب أن تشبه جان دارك، أخت الرجال. أخفت نبوية موسى نفسها تحت غطاء سميك، ولكنها، درت أو لم تدرِ، نزعت حجاباً فعلياً، هو حجاب العقل، وذلك بالمعنى المجازي لمفردة حجاب. أعلنت الصوت عبر استعارات كانت أساسية: المدرسة، الكتاب، الكتابة.

هل كانت نبوية موسى حالة أم امرأة أم فرداً مستقلاً؟

كانت شخصاً حيَّد ذاته الأنثوية الراغبة واضطلع بشأن نساء الأمة. إنها رمز من رموز الحداثة بالمؤنث. أما ذاتها الشخصية، هي ومثيلاتها، فلم يكن المناخ الرمزي الذي تنفسنه ونهلن من ينابيعه يسمح لهن بتلك القفزة النوعية في مساءلة كينونتهن كما فعلت هيلين دوتش وكارين هورني وغيرهما.

انشغلت نساؤنا بالجانب العام عن صميم المؤنث المكبوت والمنسي والذي ابتلعه الهمّ العام الوطني والثقافي.

إن أي اختراق لهذا الانشغال الجماعي هو عرضة للنبذ والتكفير لأنه يهدّد الانتظام للرعية التي يجب أن تبقى متراصّة قسراً. ولا شيء يهدد هذا الانتظام

الصلب الملموم تحت راية الخطاب الديني/الجماعي بكل أشكاله سوى المؤنث، أي وجود «جنس آخر» متطلب وراغب، وما معركة الفرد والديمقراطية سوى معركة خاسرة منذ البدء. في هذا المناخ الجماعي، تستطيع المرأة أن تتكلم باسم العام هنا ولكن شرط عدم الدخول في السؤال. هذا الواقع الذي لم يستطع التأسيس لا للمواطنية ولا للمواطن أن يرخي بظلّه اليوم على التعبيرات الفردية والجماعية في هذه الجهة من العالم.

أليس خيار الموت لدى صبايا وشباب فلسطين هو الإعلان الصارخ عن البحث عن هوية وكينونة لكائن يريد أن يكون له اسم وصوت وحياة كريمة وأولاد يلعبون بفرح كما كتب محمود درويش!؟

القسم الخامس

التـشريعـات والقانـون

الفصل الثالث عشر

التشريعات والقوانين
المرأة المصرية والإصلاحات القانونية في العشرينيّات

أميرة سنبل(*)

سأناقش في بحثي هذا واستناداً إلى سجلات المحاكم الخاصة بقوانين الأحوال الشخصية والجنسية في العصرين قبل وبعد الإصلاحات القانونية التي حدثت في العشرينيّات من القرن الماضي. إن هذه الإصلاحات قد أتت بخليط غير متجانس من السلبيات والإيجابيات للمرأة المصرية. بالرغم من أن القوانين الحديثة للأحوال الشخصية في مصر قد بُنيت على قواعد الشريعة الإسلامية، فإنها تختلف جوهرياً عن القوانين التي حكمت العلاقة بين الرجل والمرأة والأسرة عموماً، وطبقتها المحاكم قبل قوانين الإصلاح، والتي بنيت هي أيضاً على قواعد الشريعة الإسلامية.

إن الفرق بينها عظيم للغاية، لدرجة تسمح لنا بتسمية الشريعة التي تطبق اليوم في المحاكم المصرية بالشريعة الجديدة لتفرقتها عن تلك التي كانت تطبق من قبل.

وسأناقش أيضاً القوانين الحديثة التي تمّ اقتراحها بواسطة لجان حكومية قامت بالاختيار من آراء المذاهب المختلفة مفضلة في ذلك المذهب الحنفي مع

(*) أستاذة مشاركة في التاريخ والقانون والمجتمع الإسلامي، في جامعة جورج تاون ـ واشنطن.

استخدام المذهب المالكي كلّما كان ذلك أفضل لها، للوصول بهذه القوانين إلى رؤية جديدة للعلاقات الأسرية، تقوم فيها الدولة بدور أبوي ومباشر في توجيه هذه العلاقات، وهو ما يمكن تسميته بأبوية الدولة (State Patriarchy) هذا كما إنَّ الفلسفة وراء قوانين الأحوال الشخصية الجديدة وغيرها من القوانين الوضعية في العصر الحديث يرجع تأصيلها إلى التقاليد القانونية المعمول بها في العالم الغربي وفي أوروبا.

إن ما تمّ اقتراحه في أواخر سنوات القرن التاسع عشر، ثمّ سُنّ كقانون موحّد للأحوال الشخصية في العشرينيّات من القرن الماضي، يتشابه في روحه مع فلسفة القانون في أوروبا والعالم الغربي في ذلك الوقت، وهي فلسفة الرباط المباشر التي يجمع بين العلاقات الاجتماعية والدين.

إن تعريف الوحدة الاجتماعية (Social Unit) بوحدة الأسرة أو (Family Unit) هو اصطلاح جديد استخدم في كلّ من أوروبا والشرق الأوسط، وتمّ استحداثه في إطار التغييرات الاجتماعية والاقتصادية العنيفة للثورة الصناعية، وأصبح اصطلاحاً دارجاً في مصر في العصر الحديث.

وقد تمّ أيضاً استخدام اصطلاح الأحوال الشخصية (Personal Status) بالرغم من كونه اصطلاحاً إيطالياً يرجع استخدامه إلى العصور الوسطى في أوروبا ومن دون جذور معروفة في القوانين المصرية. كما تمّ استخدام اصطلاح السيطرة (Authoritarianism). وأول ما تذهب إليه أذهاننا هو سيطرة الدولة على المجتمع عن طريق سلطتها التنفيذية أو سيطرة الأب أو الرئيس. . . إلخ. كلّ هذه الأشكال من السيطرة كان ومازال لها تأثير مباشر على حياة المرأة في الماضي والحاضر.

إلا أننا نتحدث عن نوع جديد من السيطرة المقنّعة؛ فحتى تتمكن الدولة الحديثة من السيطرة على المجتمع وأفكاره وعلاقاته، قامت بإطلاق الأفكار الدينية في اتجاه العلاقات الأسرية، بينما وفي الوقت نفسه، قامت بعمل التحديثات في النظم الاقتصادية والتعليمية وغيرها من القوانين بما يتفق مع متطلبات المدنية الحديثة. وبعبارة أخرى بينما قامت الدولة باستحداث التعديلات الليبرالية في العلاقات الاقتصادية والسياسية وغيرها، قامت في الوقت نفسه بمد المظلة الدينية لتغطي جميع علاقات الجندرة من دون استثناء، بما في ذلك ما لم تكن تغطيه من قبل.

ويهمني أن أوضح النقاط التالية:

أولاً؛ قدّمت أفكار الحداثة التي كتب عنها المفكرون المفاهيم الأساسية والرائدة لتحديث الدولة؛ فقد ارتأت الحكومات أن جهود الحداثة ومفاهيمها الغربية هي عوامل أساسية للتطور الإيجابي للدول.

ثانياً؛ قُدمت مفاهيم الحداثة للمرأة بهدف تشكيل مواطنة جديدة لتضم جهودها إلى جهود الدولة للوصول إلى تحديث وطنها. بينما وفي الوقت نفسه يتمّ وضعها تحت سيطرة وطاعة كيان أبوي ضمني يُحكم بتعاليم معنوية تضم العائلة والدولة. ويعتبر هذا سبباً من أسباب تهميش المرأة في العالم العربي.

ثالثاً؛ طبقاً لمفاهيم الحداثة، فإن اللوم على الوضع الذي تعيش فيه المرأة العربية والمسلمة اليوم يقع على عاتق القوانين الدينية القديمة، على قوة علماء الدين، على الفقه، وعلى المجتمع نفسه الذي يخشى أن يغير ما يعتقد خطأً أنه كلمة الله.

ومثال جيد لمفاهيم الحداثة هو العمل الشهير لقاسم أمين **المرأة الجديدة**، الذي كان ومازال ينظر إليه باعتباره خطوة مهمة تمت في الماضي لتحرير المرأة المصرية على الرغم من قلة حداثته. بينما نجد نجيب محفوظ يكتب عن المرأة الحديثة ويقارنها بالتقليدية التي عانت وقاست من «سي السيد» قبل عصر الإصلاح والتنوير كما يشير إليه. ولا عجب أن الذكرى المئوية لقاسم أمين احتُفل بها في مؤتمر كبير في تشرين الأول/أكتوبر من عام ١٩٩٩، بينما حصل نجيب محفوظ على جائزة نوبل للأدب لتأكيده الوضع المتخلف للمجتمعات العربية والإسلامية قبل دخول الغرب بتحريرها ومدنيتها.

رابعاً؛ تتعارض الأدلة التاريخية بشدة مع المفاهيم السائدة اليوم عن سوء وضع المرأة قبل عصر الإصلاحات من خضوع واحتباس وغيرة، فلا يوجد دليل واحد في السجلات أو غيرها ما يؤكّد هذه المفاهيم بخلاف بعض حالات نساء البدو.

خامساً؛ إن قبول المفاهيم القديمة الخاصة باحتباس المرأة وخضوعها تحت السيطرة المطلقة للزوج أو الأب أو الأخ أو العم، أصبح الشيء الطبيعي اليوم للمرأة العربية والإسلامية. وطبقاً لجهود التحديث، سمحت الدولة للمرأة بترك المنزل للعمل، وقدمت لها فرص التعليم وغيرها، غير أنّها لم تتمكن من أن تفعل

الكثير في إطار علاقات الأسرة بسبب الأفكار الرجعية والقوانين التي صبغت بصبغة الدين.

سادساً؛ وأخيراً لم يترتب على قبول الأفكار الغربية تقدّم ملموس في الحقوق القانونية للمرأة. على العكس فقبول بعض التقاليد الأوروبية والفلسفة الغربية من القرن التاسع عشر تجاه الجندرة مع مفاهيمها البورجوازية والفيكتورية، قد سبب ضرراً مباشراً للمرأة العربية. وبينما تحرّكت المرأة الأوروبية لتغير القوانين التي تحكمها منتهزة في ذلك فرصة الحربين العالميتين، بقيت النساء المسلمات مكبلات بالقوانين الأوروبية البالية.

وحتّى أتمكن من زيادة إيضاح ما تقدّم، سأقوم بمقارنة النظام القانوني وتطبيقاته في مصر قبل قوانين الإصلاح، ثمّ التغييرات التي أدخلت عليه ابتداءً من القرن التاسع عشر، مع تقديم أمثلة مهمة في هذا الشأن.

ومع الأسف استمرت أفكار ماركس فيبر الخاصة بقاضي العدل (Qadi Justice) وسلطة السلطان (Sultanism) تسود دراسات الشرق الأوسط في الغرب وفي الدول الإسلامية؛ فالسلطان وفقاً لفيبر، كان يُنظر إليه على امتداد مؤسسات وأفراد الدولة على اعتباره الأب الأعلى على مستوى العائلة والقاضي المطلق على مستوى المجتمع. وعلى العكس يُنظر للقوانين في العالم الغربي على أنها شُرّعت لتطبق على جميع أفراد المجتمع بواسطة قضاة يلتزمون بتنفيذها من دون تفرقة بسبب الدين أو الجنس أو اللون أو درجة المجتمع. وتسود أفكار ماركس فيبر حتى اليوم، ما يوجب علينا عمل الأبحاث المؤيِّدة بالدليل القاطع لإثبات عدم صحتها واستيعاب الطبيعة الحقيقية للقانون والعلاقات الاجتماعية.

يأتي القاضي الشرعي الذي كان يتم تعيينه بواسطة الدولة في مصر المملوكية أو العثمانية للحكم بين الرعايا بمقتضى قوانين محددة كمفاجأة فقط للذين لا يعرفون الكثير عن سجلات المحاكم الشرعية قبل الإصلاحات القانونية؛ فعلى العكس تشير سجلات تلك المحاكم إلى وجود قوانين محددة يلتزم بتطبيقها القضاة الشرعيون. وقد يختلف تطبيق هذه القوانين باختلاف الزمان والمكان ومذهب المتقاضين.

والخلاصة أن القوانين التي كانت تطبق قبل قوانين الإصلاح في مصر كانت مبنية ليس على الشريعة الإسلامية فحسب، بل أيضاً على العرف والتفسير والمذاهب المختلفة. إضافة إلى هذا، فإن المحاكم لم تكن تختص بالفصل بين

المسلمين من أفراد المجتمع فحسب، بل بأي شخص يلجأ إليها مهما كانت ديانته أو ملّته؛ فالمسيحيون واليهود كانوا في كثير من الأحيان يلجأون إلى المحاكم الشرعية للفصل في المشاكل المتعلّقة بالزواج أو الطلاق[1].

وعلى هذا الأساس فاختصاص المحاكم الشرعية في العصر المملوكي، يختلف اختلافاً جوهرياً عن اختصاص المحاكم الشرعية الحديثة التي أنشئت بواسطة الدولة وتختص بتطبيق قوانين الأحوال الشخصية والوصاية والوقف بين المسلمين فقط.

انقسم النظام القضائي المصري الحديث إلى خمسة أنواع من المحاكم. إضافة إلى المحاكم القنصلية، وجدت المحاكم المختلطة التي اختصت بالفصل في الشؤون المدنية للأجانب؛ ثمّ المحاكم الأهلية التي اختصت بالفصل في الشؤون المدنية للمصريين، وسمحت بتطبيق الكثير من القوانين الغربية في مجالات القانون المدني والتجاري والجنائي وغيرها؛ ثمّ المحاكم الشرعية والملّية ويختصان بشؤون الأحوال الشخصية والعائلية والإرث للمسلمين وغير المسلمين. وبهما تمكنت الدولة من فرض سيطرتها على العلاقات الاجتماعية وعلاقات الأسرة والجندرة. بعبارة أخرى فقد تمّ تنظيم المحاكم المختلطة والأهلية في مصر على غرار المحاكم في العالم الغربي لخدمة الأجانب المقيمين في مصر والمصريين الذين كان الكثير منهم يتعامل مع الأجانب. وأصبح كود نابوليون (Code Napoleon) هو المصدر الذي تؤخذ منه القوانين في مصر، كما أصبحت أحكام المحاكم الفرنسية النموذج والمرجع الذي يحتذي به القضاء المصري في القضايا المشابهة.

وبالنسبة إلى المحاكم الشرعية، فقد تمّ تشكيل لجان حكومية لكتابة القوانين الجديدة لهذه المحاكم التي عُرفت في ما بعد باسم قوانين الأحوال الشخصية. وتم الاتفاق على اعتبار المذهب الحنفي هو المرجع والمصدر الرئيسي لهذه القوانين مع الرجوع إلى المذهب المالكي عند الحاجة، وكلما كان ذلك أفضل لها، للوصول بهذه القوانين إلى الرؤية الجديدة للعلاقات الأسرية كما سبق البيان.

---

(١) جرى العمل بهذا النظام في مصر وأنحاء أخرى من الدولة العثمانية. انظر: Mohamed Afifi, «Reflections on the Personal Laws of Egyptian Copts,» in: Amira El-Azhary Sonbol, ed., *Women: The Family and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), pp. 202-218, and Ronald C. Jennings, «Divorce in the Ottoman Sharia Court of Cyprus, 1150-1640,» *Studia Islamica*, vol. 78 (1984), p. 159.

غير أن ما أُخذ من المذهب الحنفي كأساس لقوانين الأحوال الشخصية الجديدة، قد اختلف عما كان مطبقاً من قبل من المحاكم قبل عهد الإصلاحات. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلم تُعتبر أحكام المحاكم التي صدرت في العصور السابقة كنماذج قانونية يحتذي بها القضاء في القضايا المشابهة عند تطبيق القوانين الجديدة التي أصبحت تطبق بصفة عامة على جميع أفراد المجتمع المسلمين. والنتيجة الحتمية لهذا هو ظهور نظام أبوي تقلّص في إطار المرونة الاجتماعية، وازدادت سلطة الدولة والأب والأخ والعم، وانعدمت حقوق كثيرة تمتعت بها المرأة قبل ظهور قوانين الأحوال الشخصية الجديدة.

وعلى الرغم من كون القوانين الجديدة قد تمّ تجميعها بواسطة لجان حكومية تشكلت من العلماء الحنفيين والمالكيين وكثير من رجال القانون الذين تخرجوا من الجامعات الأوروبية، وعلى الرغم من كون المستشارين الرئيسيين بوزارة الحقانية الذين أنيط إليهم الإشراف ومراجعة عمل هذه اللجان والموافقة على قراراتها كانوا من الإنكليز، على الرغم من كلّ هذا سُميت القوانين الجديدة بقوانين الشريعة الإسلامية، وصبغت بالصبغة الدينية والقوة الإلهية التي لا تقبل المناقشة.

نخلص مما تقدّم إلى أنّه كان هناك نوع من المحاكم يختص بالشؤون المدنية والجنائية والإدارية وغيرها التي لا علاقة لها بالدين، ونوع يختص بالأحوال الشخصية أو الجندرة ويطبق قوانين المِلّة أو الشريعة وأصبح الدين فيه مصدراً للتشريع.

وفي الاستئناف المرفوع عام ١٩٢٨، والمتعلق بزواج مختلط بين مسيحيين من ملتين مختلفتين، أيّد القاضي حكم المجلس المِلّي الذي رفض الاعتراف بشرعية هذا الزواج وقرر «أن جميع المصريين، وإن كانت تجمعهم جنسية سياسية واحدة حيث إنهم جميعاً رعايا جلالة الملك، غير أن جنسيتهم الطائفية تختلف حيثُ إنَّ بينهم الأقباط الأورثوذوكس والأرمن الأورثوذوكس والروم الأورثوذوكس، ولكل منهم مجلس مِلّي خاص بجنسيتهم الطائفية»[٢].

وباختصار وضعت جميع علاقات الجندرة في دائرة الدين وأصبحت من اختصاص العلماء والقساوسة، وأصبح من شبه المستحيل تغييرها لصبغها بالمفاهيم الدينية والقوة الإلهية كما سبق البيان.

---

(٢) محكمة الإسكندرية الابتدائية الشرعية، «المجموعة الرسمية للمحاكم الأهلية والشرعية،» (٤ أيلول/سبتمبر ١٩٣٨)، السجل الرقم (٩) لسنة ٣٩، ص ٥٦ ـ ٥٨، الحالة الرقم (٢٥).

ويهمني أن أشير هنا إلى أن قوانين الإرث التي تُعطي الرجل «مثل حظّ الأنثيين»، قد تمّ اختيارها لتطبق في المحاكم المِلية على غير المسلمين أسوة بالمحاكم الشرعية والشريعة الإسلامية. وفي ذلك تأكيد للفلسفة الأبوية الجديدة لقوانين الأحوال الشخصية، والتي أصبحت في كثير من تطبيقاتها تؤكد النظرة الأبوية للمرأة في مصر.

ما وصلنا إليه اليوم بالنسبة إلى عقد الزواج بعد قوانين الإصلاح، يبعد كلّ البعد عن الوضع قبلها عندما كانت الصبغة الدينية المتعلّقة بالزواج تنحصر في أمور مثل: من له حقّ الزواج وممّن، ومن يُحرَم عليه الزواج وبِمن، وضرورة الشهور الثلاثة للعدّة للمطلقة والأرملة لتتزوج ثانية، وضرورة الشهادة والإيجاب والقبول والعلانية، وأن تكون الزوجة غير متزوجة من أحد، إلى غير ذلك. غير أنّه، وكما سأبين، فإن كلّ الشروط الأخرى لعقد الزواج كانت محل تفاوض، وتركت لإرادة المتعاقدين، أي تركت في دائرة المعاملات كالشراء والبيع والوقف وغيرها[٣].

الزواج والطاعة والطلاق

يبنى الزواج في الإسلام على عقد ملزم قانوناً للطرفين، فقبل عصر الإصلاح كانت هناك نماذج يُبنى عليها عقد الزواج في جميع المحاكم المصرية، وإن كانت اللغة قد تختلف قليلاً من مدينة إلى أخرى أو من محكمة إلى أخرى أو طبقاً لمذهب المتعاقدين المطبق؛ فهناك بيانات أساسية يجب إدراجها مثل أسماء الزوجين وأسماء الوالدين وأسماء الأوصياء (إن وجدوا) وأسماء الوكلاء (إن وجدوا) وأسماء الشهود والتاريخ ومكان الزواج ومقدار المهر، وفي أغلب الأحيان اسم القاضي الذي يُبرم الزواج، هذا إضافة إلى معلومات أخرى تتعلق بالزوج والزوجة، كما لو كان أيهما أو كلاهما قاصراً أو بالغاً أو ما إذا كانت الزوجة بِكراً أو ثيباً؟ وفي حالة ما إذا كانت الزوجة قد تزوجت من قبل، فيُذكر

(٣) ومن الأمثلة الكثيرة للشروط التي تُدرج في عقود الزواج: «... وقبله الزوج المذكور فيه لنفسه على ذلك قبولاً شرعياً، وأنه مع المنصرف على كسوتها شتاءً أو صيفاً أسوة مثيلها... وأن لا تطالبه بشيء إلا في استحقاقها، فصلاً بفصل، وأن تأكل معه تموينا ومن غير تقرير وعلو لها على نفسه برضاه أنه متى نقلها من تحت كنف أخيها المذكور، حيث سكن أو تركها لمدّة ثلاثة أشهر بغير نفقة ولا منفق شرعي، أو سافر بها من مصر القاهرة المحروسة... تكن طالقة طلقة واحدة تملك بها نفسها...». انظر: دار الوثائق القومية بالقاهرة، محاكم شرعية، محكمة الصالح، ٩٨٦هـ/١٥٧٨م، ص ٣١٢ و٣٩٥ ـ ١٨٦٦.

أن عدّتها قد انقضت، كما يذكر المهر وكيفية سداده ومن قبضه وأسماء الشهود على ذلك. إضافة إلى البيانات والمعلومات السابق الإشارة إليها والتي تُلزم لصحة إبرام عقود الزواج، فهناك شروط أخرى تُترك لإرادة المتعاقدين. ويتم الاتفاق عليها بين طرفي العقد، وهنا تتضح الطبيعة التعاقدية لعقود الزواج، والتي يلتزم بها الطرفان قانوناً[٤].

وتعتبر شروط العقد هذه من أهم الفروقات بين عقود الزواج في المحاكم قبل عصر الإصلاح، وعقود الزواج الحديثة التي لا تعترف بهذه الشروط. ومعنى اصطلاح الالتزام القانوني أنّه إذا أخل أحد الطرفين بشروط العقد حقّ للطرف الآخر أن يطالبه قانوناً بتنفيذه، سواءً أكان هذا الشرط طلاقاً أم تعويضاً مادياً أم غير ذلك.

واستناداً إلى ما تقدّم، لم يكن إدراج شروط خاصة في عقود الزواج قبل عهد الإصلاحات يشكل أية مشكلة قانونية أو شرعية. فطالما كانت الأركان الشرعية للعقد سليمة وكاملة من إيجاب وقبول، وكان الزوج والزوجة حلالاً لِكُلّ منهما. . . إلخ، كان العقد صحيحاً والشروط ملزمة للطرفين. وعلى سبيل المثال فإذا كانت قوانين الشريعة توجب على الزوج الإنفاق على زوجته بما في ذلك المأكل والملبس والمعاملة الحسنة، فإن هذا الحق كان يمكن للزوجة التنازل عنه في العقد. ومثال آخر، فبينما تضمن الشريعة للزوج حقّ التزوج من أربع زوجات، فكثيراً ما نقرأ في عقود الزواج تنازل الزوج كشرط أساسي لقبول الزوجة الزواج منه. ومثال آخر كثر الإدراج في عقود الزواج احتفاظ الزوجة بحق طلاق زوجها عند زواجه بأخرى، أو إعادة مناقشة شروط عقد الزواج من دون فقدانها أية حقوق مالية. ومثال لشروط أخرى أدرجت في عقود الزواج تحديد الفترة الزمنية التي يحق للزوج الابتعاد عن منزله بسبب السفر أو غيره من الأسباب. أو عدم شرائه لشيء معين، أو قبوله لمعيشة أولاد الزوجة من زواج

---

(٤) انظر: Amira Sonbul, «Modernity: Standardisation and Marriage Contracts in Nineteenth Century Egypt,» papier présenté à: *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie, 1326-1960: Actes du sixième congrès international tenu à Aix-en-Provence du 1er au 4 juillet 1992*; sous la responsabilité de daniel panzac (Paris: Peeters-France, 1995), pp. 485-497,

وفي هذا البحث قمت بوصف أشكال عقود الزواج وأطلقت عليها (Tabula Rasa)، يقوم فيها المتعاقدون بتدوين الشروط التي يريدونها ومقارنتها بعقود الزواج الحديثة التي أطلقت عليه وصف (Fill in the Blank).

آخر في منزل الزوجية والإنفاق عليهم. أو تحديده لمبلغ يُعطى للزوجة للإنفاق على ملبسها أو لمصروف يدها أو غير ذلك من الشروط. ومن الشروط الطريفة التي كتبت في أحد عقود الزواج، ما اشترطته الزوجة على زوجها من أن لا يكون له وجود في المنزل أيام الجمعة من كلّ أسبوع لأن أمها وأخاها سيزورانها في هذا اليوم وهما لا يحبانه.

وهناك شرط آخر اشترطته إحدى الزوجات وهو طلاق الزوج لزوجته الأولى على الرغم من أن هذا الطلب مخالف لتعاليم الإسلام. كلّ هذه الشروط وغيرها كانت ملزمة قانوناً للزوج ولا سبيل له أن يخرج منها.

في ما يلي فقرات من بعض عقود الزواج التي تمّت في أشمون في مصر العليا، وكتبت على ورق البردي في السنوات من ٢٥٦ هجرية حتى ٢٧٩ هجرية، أي في القرن الثالث الهجري.

١ ـ وشَرَط الزوج لزوجته عائشة أنّه سوف يخشى الله وسيعاملها معاملة حسنة وأن يقدم لها حياة طيبة معه كما أمره الله وطبقاً للسنّة وتعاليم النبي(ﷺ)، وأن يمسكها بالمعروف أو يسرّحها بالإحسان. كما شرط على نفسه أنّه لو تزوج بأخرى فإن عقدة النكاح تكون في يدّ زوجته عائشة، لها الحرية في تطليق نفسها منه وقتما تختار.

٢ ـ وشرط إسحاق بن سري شرطان على نفسه أنّه لو تزوج بامرأة أخرى مسلمة أو غير مسلمة فإن مصيرها يكون في يدّ زوجته هندية ابنة إسحق، يمكنها أن تطلقها منه وقتما شاءت، وعليه الالتزام بذلك. والشرط الآخر أنّه لو أخذ لنفسه أمةً فمن حقها أن تبيعها من دون اعتراض منه.

المهم هنا أن القضاة المنوط بهم إبرام عقود الزواج لم يناقشوا إسلامية هذه الشروط، ولم يكن من حقهم هذا، إذ كانت من حقّ أطراف العقد دون سواهم.

من كلّ ما تقدّم، تتضح لنا المرونة الكبيرة التي كانت تتمتع بها الزوجة عند إبرامها عقود الزواج. لقد انتهى كلّ هذا بدخول قوانين الإصلاح الحديثة حيث لا تعترف المحاكم وقوانين الشريعة الجديدة بهذه الشروط وتعتبرها لاغية مع بقاء العقد صحيحاً.

وهذا ما أعنيه بالضبط عند قولي إن تديين قوانين الجندرة الجديدة أصبحت أساساً لتهميش المرأة وحرمانها من حقوق الاختيار التي تمتعت بها من قبل في مصر.

١ ـ الخلع

الخلع كان دائماً حقّ المرأة في الطلاق والطريقة التي تتخلص بها من عقد الزواج.

وتبين سجلات المحاكم المصرية قبل عهد الإصلاحات حالات كثيرة للخلع حيث حضرت الزوجة أمام القاضي وطلبت منه الحكم لها بالخلع. وقد يحضر الزوج أمام القاضي ويوافق على استرداد المهر بعضه أو كلّه، أو قد يحضر أمام القاضي ويعارض في طلب الزوجة في الانفصال، وهنا يحكم القاضي بالخلع من دون جدال مع إلغاء حقّ الزوجة في متأخر المهر لو وجد دون غيره. أو يحكم بتعويض مادي للزوج لو لم ير هناك أي خطأ أو تقصير منه. المهم هنا أن القضاء لم يكن من حقّه رفض طلب الزوجة في الخلع أو إعادتها إلى زوجها قسراً عنها[٥].

لقد غيرت الدولة الحديثة قوانين الانفصال بين الزوجين، فبدلاً من الاعتراف بحق الزوجة في الخلع كما كان عليه الحال من قبل، فإنها فسرت قوانين الخلع ليصبح اتفاقاً بين الزوج والزوجة قبل الحكم به. ومن هنا أصبح الخلع طريقاً للابتزاز حيث قد يطلب الزوج من زوجته أو عائلتها مبلغاً كبيراً من المال قبل الموافقة عليه.

٢ ـ الطاعة والنشوز

حتّى عام ١٩٨٥، كانت السلطة التنفيذية في مصر ممثلةً في قوات الشرطة، تجبر الزوجة على المعيشة في المنزل الذي يقرره لها الزوج، وهذا ما يسمّى بـ بيت الطاعة؛ فالطاعة مقابل النفقة. طبقاً لقوانين الشريعة، فعلى الزوج مسؤولية النفقة وعلى الزوجة طاعته بما في ذلك البقاء في منزل الزوجية وعدم الخروج منه من دون إذنه. والفرق الكبير هنا هو إرادة الزوجة ورغبتها؛ فالزوجة الناشز هي التي ترفض طاعة زوجها والبقاء في منزل الزوجية. والمحاكم قبل قوانين الإصلاح في مصر أعطت الزوج حقّ وقف النفقة عن زوجته الناشز التي ترفض طاعته والبقاء في منزل الزوجية. غير أنّها لم تعطه الحق في إلزامها بذلك واحتباسها بالقوة

---

(٥) انظر مثلاً: دار الوثائق القومية بالقاهرة، محاكم شرعية، محكمة الإسكندرية، شهادات (١٢٧٣)، ص ٢٤ و٣٨. انظر أيضاً: Amira Sonbul, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse: Syracuse University Press, 1996),

والذي عرّفت فيه الخلع بطلاق الزوجة، وانظر أيضاً: Amira Sonbul, «Ta'a and Modern Legal Reform: A Rereading,» *Islamic and Christian Muslim Relations*, vol. 9, no. 3 (1998).

الجبرية وإجبارها على العيش معه بالرغم من إرادتها. أما القوانين الحديثة فقد أعطته هذا الحق حتّى ولو كان الزوج معروفاً بالإساءة البدنية لزوجته[٦].

ومثال لذلك هو الحكم الاستئنافي في القضية المرفوعة من الزوجة عام ١٩٢٥، ضدّ زوجها الذي يريد إجبارها على المعيشة معه في بيت الطاعة رغم إساءته البدنية إليها. قررت المحكمة ما يلي «للزوج الحق في المتعة والطاعة بمقتضى عقد الزواج وليس للزوجة الحق أن تمنع نفسها عنه بسبب الإساءة أو الضرب، أو تمتنع عن المعيشة معه في بيت الطاعة رغم ضربه لها أو الإساءة إليها طالما أن البيت يتناسب مع مركزها الأدبي، وأن الجيران طيبو السمعة وغير منحازين للزوج على حساب الزوجة»[٧].

وقد قمت بالبحث عن جذور بيت الطاعة التي لم أجد لها أثراً في التاريخ المصري. وأخيراً وجدت نظامها مشابهاً للطاعة والاحتباس في القانون الإنكليزي تحت مبدأ التغطية (Couverture). وليس معنى هذا أن القانون المصري قام بتقليد القانون الإنكليزي، غير أن اللغة المستخدمة لتبرير الاحتباس والطاعة في المحاكم المصرية والإنجليزية والمبررات المستعملة في النظامين القانونيين تتشابه إلى حدّ كبير يثير الدهشة؛ ففي إحدى القضايا المرفوعة عام ١٨٩١، برّر القاضي الإنكليزي حكمه بتمكين الزوج من حبس زوجته (Lock Up His Wife) في منزل مناسب بما يلي: (وهنا أرجو ملاحظة تشابه الكلمات والمعاني بين بيت الطاعة المصري والإنكليزي وتمكين الزوج من احتباس زوجته): «إن للزوج (وكان قد حصل على قرار إعادة تثبيت الحقوق الزوجية (Restoration of Conjugal Rights) ثـمّ قام بخطف زوجته وحبسها في المنزل لأنها رفضت العيش معه) الحق أن يحتبسها في المنزل حتّى توافق هي على العيش معه. وله بمقتضى القانون القوة والسيطرة العليا على زوجته، وأن يستبقيها في المنزل بالقوة، وأن يضربها لو رأى في ذلك فائدة، بشرط أن لا يكون الضرب مبرحاً»[٨].

---

(٦) انظر: الحكومة المصرية، القانون الرقم (٢٥) لسنة ١٩٢٠ (المعدل مرات متعددة في السنوات ١٩٢٩، ١٩٧٩، ١٩٨٥) للمسلمين والقرارات أرقام من ١٤٠ ـ ١٥١ من قوانين الأحوال الشخصية للأقباط الأورثوذوكس والصادرة من المجلس الملّي سنة ١٩٣٨ (والمؤكّد من محكمة النقض سنة ١٩٧٣).

(٧) انظر: حكم محكمة النقض بتاريخ ١٨/ ١٢/ ١٩٣٣، المنشور في المجموعة الرسمية سنة ١٩٣٥، السجل الرقم (٣)، الحالة (٥٥).

(٨) *The Law Report, Queen's Bench Division and on Appeal therefrom in the Court of Appeal, and Decisions in the Court of Appeal Criminal Division,* 16 vols. (London: Incorporated Council of Law Reporting for England and Wales, 1891), pp. 670-686.

خاتمة

مما تقدّم نخلص إلى أن حقّ الزوج في احتباس زوجته في بيت الطاعة لم يكن له علاقة بالعرف المصري أو الإسلامي، بل كان تفسيراً للقانون الإسلامي من خلال فلسفة جندرية عكست النظرة الأوروبية للقرن التاسع عشر تجاه الزوج.

ومع شديد الأسف، بينما تمكنت المرأة الأوروبية من التحرر من مثل هذا الوضع والحصول على مساواتها القانونية بالرجل، استمرت النساء المسلمات تعانين من قوانين الإصلاح في مصر.

وأكثر جدية وخطورة أن هذه القوانين قد تمّ قبولها على أنّها الشريعة الإسلامية وأُعطيت قداسة الدين، ما يجعل تغييرها شبه مستحيل لدعمها المستمر بواسطة المؤسسات الدينية والمجتمع الرجعي.

الفصل الرابع عشر

خديجة أو عائشة؟ أنماط حياة نساء دمشق المسلمات من عام ١٨٨٠ حتى عام ١٩٢٠

ليلى هدسون(*)

مقدمة

تقدّم دراسة مستندات الإرث أو مستندات إثبات صحة الوصايا في محاكم القسام في دمشق ما بين عام ١٨٨٠ (١٣٠٠هـ) وعام ١٩٢٠ (١٣٤٠هـ)، فيضاً من المعطيات عن حياة النساء خلال تلك الحقبة. إن المعلومات عن ثراء النساء والأنماط الديموغرافية وتمثيلهن في نظام محكمة الإرث، وتعيين نماذج مقابل تلك العائدة للرجال تكشف عن تغيير في وضع مجموعة النساء. وخلافاً للتوقعات بأن بداية القرن العشرين وفترة الطموح القومي ستحدثان تحسناً إجمالياً في وضع المرأة، فإن معظم الأنماط التي تمّ التعرف إليها جاءت سلبية؛ فقد تدنت نسبة قضايا النساء المطروحة أمام المحكمة، وانحدرت نسبة النساء في مجمل الثروة، كما أظهرت عيّنات المحكمة زيادة لعدد النساء الفقيرات أو من عائلات فقيرة. وتكشف توجّهات أخرى في تعيين المهر والمؤخّر ودفعهما، أن قيمة النساء الرمزية في المجتمع تتغير هي الأخرى بأشكال ملتبسة.

(*) أستاذة مساعدة في الدراسات الإسلامية، ومديرة مشاركة في مركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة أريزونا.

وقد جُمعت المعلومات المقدمة من دراسة سجلات محاكم القسام (مقسّم الإرث) غير المفهرسة في «مركز الوثائق التاريخية» في دمشق. نظرت الدراسة في مختلف القضايا في ستة سجلات من فترة ١٨٨٠ ـ ١٨٩٠، وستة سجلات من الفترة ١٩١٠ ـ ١٩٢٠. ولا يمكن بحال من الأحوال الادعاء بأنها شاملة أو تمثّل كامل سكان دمشق المسلمين. إلا أن مقارنة العيّنات من الفترتين توحي بأنه لولاها لما تمّ توثيق في وضع النساء المسلمات في دمشق. ويمكن التحقق من هذه الاستنتاجات بشكل أدق عبر تقنيات أخرى كالسير الذاتية أو تاريخ العائلة.

النساء اللواتي ألقيت نظرة سريعة على حياتهن ووفاتهن عبر الوثائق، جُمعن في عقد سنوات وفاتهن. وبما أن الوثائق لا تحمل تاريخ الولادة والعمر، يجوز الافتراض أنها تمثّل الصبايا ومتوسطات العمر وكبيرات السن من النساء. وفي حين أنه كان من المفيد جمع النساء وفق أعمارهن أو أجيالهن، نبيّن انه لم يمكننا التعرف إلى أوضاعهن إلاّ عند الوفاة. وعلى أي حال فإن هذه الوثائق زوّدتنا بلمحة ممتعة عن حياة النساء من دون ذكر أعمارهن.

ما قد يعلل بعض الأنماط السلبية في وضع النساء في العقود الأولى من القرن العشرين، هو أن عيّنة الفترة الزمنية الثانية تشمل سنوات الحرب العالمية الأولى. ولكن مثل هذا التعليل المبسّط غير صحيح، إذ نجد أن حيازة النساء للثروة خلال هذه الفترة انحدرت في مقابل ارتفاع ما حازه الرجال، وأن النساء المشمولات بالعيّنة لسن من عمر متجانس، أي أن العيّنة تشمل الترتيبات النهائية لنساء يرجع تاريخهن إلى ما بين عقد ونصف وستة أو سبعة عقود ماضية.

أولاً: العائلة والنماذج الديمغرافية

بما أن قانون الوراثة الإسلامي يحدّد حصص كل من ورثة المتوفي في حال بقاء أنسباء مقربين على قيد الحياة، فإن وثائق الوراثة في محكمة القسّام تزوّدنا بمعلومات عن نسب بقاء العديد من الأقرباء المقربين على قيد الحياة، ما يعوّض إلى حد ما نقص المعلومات عن عمر المتوفي وتاريخ ولادته.

في الأعوام ١٩١٠ حتى ١٩٢٠، ظلت أمهات ١٤ بالمئة من النساء على قيد الحياة، فيما بقي آباء ٧ بالمئة منهن على قيد الحياة، وظل والدا ٤ بالمئة منهن فقط على قيد الحياة. هذه النسب المئوية هي أعلى من نسب الرجال الذين بقي لهم أهل على قيد الحياة، ما يشير إلى أن احتمال وفاة أنثى كان أكبر من

احتمال وفاة ذكر في حال بقاء أحد الوالدين على قيد الحياة.

وفقاً للمعلومات، كان معظم الأشخاص الذين تناول القسّام قضاياهم متزوجين لدى وفاتهم. ثلاثة وخمسون بالمئة (٥٣ بالمئة) من النساء بقي لهن زوج على قيد الحياة. ويبدو أن ١٧ بالمئة منهن بتن إما أرامل أو مطلّقات، فيما ٨ بالمئة منهن لم يتزوجن أبداً (أو لم يتركن أولاداً يبيّنون أنهن كن متزوجات). أمّا نسبة الرجال المتزوجين لدى وفاتهم فكانت أعلى وبلغت ٧٢ بالمئة. نسبة ضئيلة جداً من الرجال كانوا أزواجاً لامرأتين معاً، قرابة ٨ بالمئة لدى الوفاة، فيما كان ٢ بالمئة منهم فقط أزواجاً لثلاث نساء أو أكثر.

قليلة هي أنماط الزواج أو أعداد الأطفال التي يمكن استخلاصها من المعلومات. ولكن يبدو أن النسبة الأعلى من تعدّد الزوجات والخصوبة قد انتقلت من النساء الأكثر فقراً في الأعوام ١٨٨٠، إلى طبقة النساء المتوسطة الغنى بحلول أعوام العشرينيّات؛ فقد هبطت النسبة المئوية من النساء الفقيرات المنجبات أطفالاً من رجل واحد مّما يفوق ٧٠ بالمئة إلى ما دون ٦٠ بالمئة. ولكن عدد النساء المنجبات أطفالاً من أكثر من زوج واحد، تدنّى بحدّة أكبر من ١٨ بالمئة إلى ٦ بالمئة. وقد سبَّب هذا الانحدار زيادة كبيرة في عدد النساء الفقيرات اللواتي لم ينجبن أبداً، أي اللواتي يبدو أنهن لم يتزوجن أبداً. لدى النساء من الطبقة الوسطى، انخفض عدد اللواتي تزوجن رجلاً واحداً فقط من ٨٨ بالمئة إلى ٧٢ بالمئة من العينة. ولكن عدد اللواتي تزوجن مرتين قفز من ٦ بالمئة تقريباً إلى ما فوق ١٠ بالمئة. في الفترة المبكرة لم يحدث أن تزوجت أيّ من نساء العينة ثلاثة رجال، ولكن في العينة اللاحقة حدث ذلك مع ٥ بالمئة منهن. ويمكن القول إن الانتماء إلى الطبقة الوسطى يقترن بميل متزايد إلى الزواج وإلى تكرار الزواج.

وفي حين تراجعت أعداد النساء الإجمالية في السجلات كما بينت سابقاً، فإن نسبة النساء الفقيرات من دون أطفال أو أزواج تضاعفت ثلاث مرّات من ١٠ بالمئة إلى ٣٥ بالمئة من النساء خلال الفترة الزمنية. ومعظم هذه الزيادة كانت في النساء الفقيرات.

ثانياً: التمثيل في عيّنات المحكمة

المؤشّر الأول، إلى أن وضع النساء شهد انحداراً عاماً على امتداد الفترة المعنية، يكمن في أن النسبة المئوية من النساء المدوّنات في السجلات على مدى

العقدين المعنيين ١٨٨٠ و١٩١٠، تظهر انحداراً مهماً في نسبة النساء اللواتي أجرت محكمة القسام جرداً وتوزيعاً لموجوداتهن. في العيّنة الأولى، أظهرت ستة سجلات ٥٣٤ حالة تضمنت ١٧٥ منها أو ما يعادل ٣٣ بالمئة قسمة أملاك نساء. وفي الفترة اللاحقة، أظهرت السجلات ٥٩١ حالة، منها ١٢٥ أو ما يعادل ٢١ بالمئة شكلت تقسيماً لأملاك نساء متوفيات. ووفقاً للتوقّعات في الوراثة الإسلامية، تشمل كل الحالات تقريباً من الفترتين نساء (بنات، زوجات، شقيقات، أمّهات) بصفتهن مستفيدات وأحياناً حتى بصفتهن منفّذات لوصايا خاصة. ولكن انحدار نسبة النساء اللواتي أخذت ممتلكاتهن إلى القسّام وسجّلت فيها علناً، من الثلث السليم من مجمل العينة إلى أقلّ من الربع، يشير في الفترة اللاحقة إلى أن وفاة امرأة وتحويلات ملكيتها المرافقة للوفاة، كانت تعالج على الأرجح ضمن سرّية العائلة وليس في المحاكم الإسلامية العامة.

١ ـ ملكية الأملاك

المؤشّر الثاني، للانحطاط العام لموقع النساء في الطائفة المسلمة في دمشق ما بين ١٨٨٠ و١٩٢٠، يتمثّل في انخفاض نسبة الثروة لدى النساء في العينة؛ فبينما ارتفعت قيمة الملكية الكلية الممثلة في العينات بشكل مفاجئ من ٧١٩٨٥٤٠ قرشاً إلى ١١١٩٩١٤١ قرشاً، فإن حصة الرجال منها في مقابل حصة النساء ازدادت بنسبة أكبر من ٨٧ بالمئة إلى ٩٢ بالمئة. وهبطت النسبة المئوية لحيازة النساء من كامل الثروة ضمن العينة من ١٣ بالمئة من المجموع إلى ٨ بالمئة من المجموع.

لدى النظر في حيازة النقد، يتبين أن حيازة النساء للنقد تراجع أكثر؛ ففي حين ارتفعت قيمة النقد في العينة من ١,٠٤٥,٣١١ قرشاً إلى ٢,٠٩١,٨١٨ قرشاً، انخفضت حصة النساء منها من ٤٩,٢٦٥ إلى ٤٣,٠٨٠، أو من نسبة ٥ بالمئة إلى ٢ بالمئة.

ويرجّح أن النساء المتوفيات في العقد الثاني من القرن العشرين، لم يقيّض لهن الاقتراض أو حتى أخذ مبادرة كتابة وصية بممتلكاتهن قياساً بالنساء المتوفيات في الأعوام ١٨٨٠ حتى١٨٩٠؛ فـ ١٥ بالمئة من النساء الفقيرات اللواتي توفينّ في الأعوام ١٨٨٠ حتى ١٨٩٠، كنّ مدينات بالمال لدى وفاتهن. وبحلول الأعوام ١٩١٠ حتى ١٩٢٠، انخفضت النسبة المئوية إلى ١١ بالمئة. كانت نساء الطبقة الوسطى أكثر ميلاً للاقتراض. ٣١ بالمئة من العينة الأولى كنّ مدينات لدى وفاتهن مقابل ٢٤ بالمئة من العينة الثانية. أما لدى النساء الثريات من عينة

١٨٨٠، فكانت نسبة ٣٦ بالمئة منهن مدينات بديون تسدّد من ممتلكاتهن. في عينة الأعوام ١٨٩٠، هبطت هذه النسبة المئوية إلى ٣١ بالمئة. وكما جرى مع النساء كذلك جرى مع الرجال في العينتين الزمنيتين حيث انخفض بشكل لافت عدد الأفراد المدينين بديون كبيرة وقت الوفاة بشكل حاد ما بين العينتين الزمنيتين.

وبناء على الشريعة الحنفية، ورّث النساء والرجال بوصية ما يوازي ثلث أملاكهم إلى أطراف خارج إطار الورثة الإسلاميين. وقد انحدرت النسبة المئوية لدى النساء والرجال الذين مارسوا هذا الخيار من الأعوام ١٨٨٠ حتى الأعوام ١٩١٠؛ فمن بين النساء الثريات اللواتي توفين في الفترة الأولى، مارست ٣٣ بالمئة منهن هذا الخيار. في حين أن ١٣ بالمئة فقط منهن مارسن هذا الخيار في الفترة اللاحقة. ومن بين نساء الطبقة الوسطى في مجموعة العينة الأولى، ٢٥ بالمئة ورّثن بوصية بينما ١٨ بالمئة من نساء الطبقة الوسطى في المجموعة اللاحقة أخذن بهذا الخيار. أمّا أفقر النساء في عينة الأعوام ١٨٨٠، فإن ١٣ بالمئة منهن ورّثن بوصية ما يوازي ثلث ممتلكاتهن أشخاصاً من غير الورثة، بينما ٣ بالمئة فقط من هذه الفئة من عينة الأعوام ١٩١٠ قمن بذلك. وبما أن احتمال الاستدانة يرتفع مع ارتفاع ثراء المرأة، يمكن قراءة هذا النمط كمؤشر على النشاط المالي وليس بالضرورة كدليل فقر أو حاجة. وبما أن الشرع الإسلامي يعتبر التوريث الفعلي بوصية لجزء من الملكية كخيار أو كاستثناء للتوزيع التلقائي على الورثة الشرعيين، يمكن اعتبار هذا العمل دليل نشاط منتج. إن عدد النساء اللواتي خفّضن اقتراضهن وتوريثهن بوصية يوازي عدد الرجال. وبشكل عام، يشهد الاقتصاد تراجعاً في التدابير المالية بين الأشخاص من الجنسين.

وكهامش يدعم هذه الفكرة من دون أن تكون له دلالة إحصائية تذكر، يبدو أن النساء المتوفيات في عام ١٩١٠، كنّ أكثر ميلاً إلى الإقراض، ولا سيما إقراض أزواجهن، من النساء المتوفيات في الجيل الأسبق. وقد يكون ذلك مؤشراً على قيام الرجال بقبض المال المستثمر في الزواج بدلاً من اللجوء إلى مصادر تمويل أخرى.

أما المجال الاقتصادي الذي كانت ممتلكات النساء فيه متقاربة مع ممتلكات الرجال، فهو مجال العقارات؛ ففي حين كان نصف الرجال في عيّنة الأعوام ١٨٨٠، حائزين على عقار، كان ثلث النساء يملكن عقاراً. ووفق سجلات الأعوام ١٨٨٠ قارب عدد النساء عدد الرجال الحائزين على حصة في ملكية. ٣٨ بالمئة من النساء الثريات و٢١ بالمئة من نساء الطبقة الوسطى و٢٣ بالمئة من النساء الفقيرات كنّ يملكن عقارات. ولكننا نرى أن هذه العدالة وهمية، كما هو

متوقّع، عندما نتطلع إلى ما وراء الملكية؛ فقد ملكت النساء ٢٦ بالمئة فقط من مجموع الوحدات في العيّنة، وقلّما ما ملكن ملكاً كاملاً بل كنّ يملكن حصة في ملك وجزءاً ضئيلاً من أملاك تجارية (في مقابل أملاك سكنية).

قد تكون الصفعة الكبرى التي سدّدت لمرونة النساء الاقتصادية ما بين الأعوام ١٨٨٠ والأعوام ١٩١٠، أنه بحلول الأعوام ١٩١٠ حتى ١٩٢٠، لم تعد الأملاك العقارية، كجزء من الثروة، خاضعة لصلاحية محكمة القسام العادية؛ ففي عينة الأعوام ١٩١٠ حتى ١٩٢٠، لم تتعدّ الـ ٦ بالمئة نسبة الرجال أو النساء الحاصلين على إشارات على ملكية عقارية في جرد إثبات صحة وصية المتوفى. ويبدو أنه مع تفعيل نظام سندات «الطابو» المشرّع في أواسط القرن التاسع عشر وغير الظاهر عبر سجلات الوراثة حتى عام ١٩١١ تقريباً، تمّت فعلياً إزالة أسهل شكل من أشكال حيازة النساء للثروة (أي العقار) من أكثر عمليات الاقتناء شيوعاً (أي الوراثة)، لأنها أصبحت الآن، وللمرة الأولى، خاضعة لنظام تسجيل السندات في مؤسسات الدولة الإصلاحية، لا المحاكم الشرعية. ويبدو أن ذلك قد شكّل لحظة بالغة الأهمية لأن الفرصة سنحت للعائلات بإعادة توزيع الملك لدى تسجيل السند أو بيعه لتجنّب عبء المعاملات وكلفة سند تسجيل الطابو. وإذ يعقل أن تكون نساء قد استفدن إفرادياً من الفرص لتعزيز ملكيتهن والحصول على مزيد منها آنذاك، إلاّ أن الأثر جاء سلبياً بالنسبة إلى النساء إجمالاً.

في الخلاصة، لم تعد النساء يحصلن على أملاكهن بقرار من المحاكم، بل عبر توزيع خاص ضمن عائلاتهن حيث لم تكن حقوق النساء المستفيدات مضمونة. وقد انخفض كثيراً كامل حصّتهن من الثروة ولاسيما من السيولة النقدية، فيما ازدادت في المقابل حصة الرجال. وتراجع نشاط النساء المالي واتخاذهن قرارات الاستدانة والتوصية تماماً كما تراجع نشاط الرجال. أما الثروة التي وزّعت بشكل أعدل في الفترة السابقة، أي العقار، فيبدو أن نظام الطابو أخرجها من صلاحية محكمة القسام. ويجدر التحقيق في ما إذا كانت مصالح النساء مؤمّنة بتقسيم الملكية ضمن العائلة أو عبر النظام الحكومي الجديد للتسجيل العقاري.

٢ ـ أسماء النساء

إن مسألة «القيمة الرمزية» للنساء في المجتمع تشكل معضلة لا يمكن قياسها بمؤشرات الثروة أو بنسب الباقين على قيد الحياة. وتقدّم المعلومات التالية عن نماذج أسماء النساء وألقابهن مؤشراً عن أنماط العلمنة والتحديث في المجتمع.

ما بين الأعوام ١٨٨٠ والأعوام ١٩١٠، ثمة تراجع ملموس في شعبية الأسماء الدينية الإسلامية التقليدية بوصفها الأغلبية في العيّنة؛ فأسماء ابنة النبي محمد (ﷺ) وزوجاته ووالدته: فاطمة (رضي الله عنها)، خديجة (رضي الله عنها)، عائشة (رضي الله عنها) وآمنة (رضي الله عنها)، كانت تمثل ٤٧ بالمئة من أسماء النساء في الأعوام ١٨٨٠، و٢٨ بالمئة فقط في الأعوام ١٩١٠.

وبقي اسم فاطمة الأشهر في الفترتين ـ متراجعاً من ١٤ بالمئة إلى ١١ بالمئة. أما عائشة، اسم زوجة النبي محمد (ﷺ) الصغرى المحبوبة، فقد حلّ في المرتبة الثانية كأشهر اسم محلّ اسم خديجة، اسم زوجته الأولى التي ملكت قلبه وتميّزت بالقوة. لعل هذه إحصاءات مجرد صدفة توحي بأن استبدال صورة خديجة القوية بصورة عائشة الشابة، مؤشر معبّر عن التغيير في مُثل النساء العليا في تلك الفترة الزمنية.

ويتشابه هذا النمط مع نمط علماني ظاهر في أسماء الرجال. إلاّ أنه أسرع وأكثر حدّة لدى النساء. والنظر في ظهور أسماء فريدة وعلمانية يبرز أنه في مقابل ٢٥ بالمئة من النساء اللواتي قسمت أملاكهن في الأعوام ١٨٨٠ وحملن اسماً علمانياً فريداً في العينة، فإن نسبة ٤٣ بالمئة من النساء المتوفيات في عينة الأعوام ١٩١٠، حملن أسماء علمانية. ويبدو أن في ذلك إشارة إلى أن مراهنة الناس على مستقبل وطني علماني مبتعدين عن الأسماء الدينية القديمة الشائعة، جاء أولاً في تسمية بناتهم قبل أن يكون في تسمية صبيانهم. وبإمكاننا أن نلاحظ أيضاً أن تلك العائلات التي استمرت في معالجة أملاك نسائها في المحاكم بدلاً من سرية العائلة، كانت أكثر ميلاً إلى التجديد والاختلاف في تسمية أولادها.

٣ ـ تحليل دفع مؤخر المهر

لدى النظر في طبيعة المعلومات التي بحوزتنا عن تغيير «القيمة الرمزية» للنساء في دمشق العثمانية، تعطينا المعلومات المتوافرة عن دفع المهر انطباعاً سطحياً، إلا أنه يوحي بنشوء طبقة وسطى جديدة عبر ارتباط رجال فقراء مالياً مع بنات من طبقة وجهاء تقليدية.

تشمل سجلات القسام معلومات عن «مؤخر المهر» وهو جزء مما يدفعه العريس إلى العروس كبدل زواج كما يشترط الزواج الإسلامي، إلا أنه يدفع لدى حلّ الزواج بالموت أو بالطلاق. وبما أن الحالات الواردة إلى القسام بالتحديد حالات وفاة، فإن العديد من الحالات يتضمّن معلومات عن المهر المؤخر الذي تشمله مقتنيات الزوجة وموجبات الزوج.

يُظهر نمط دفع مؤخر المهر لدى الرجال والنساء الفقراء ومتوسطي الحال والميسورين نماذج ملفتة للنظر ولكنها غير واضحة. إن مستويات المؤخر لأفقر النساء في العينات، أي اللواتي تكون قيمة أملاكهن الصافية دون الوسط، لم تظهر سوى تبدل طفيف بين عيّنتي الأعوام ١٨٨٠ والأعوام ١٩١٠، إذ ارتفعت من ٢٠٧ قروش إلى ٢٢٦ قرشاً. وخلال الفترة الزمنية نفسها بلغت قيمة مؤخر المهر لأغنى النساء في العينات الضعف تقريباً من ١,٧٩٥ إلى ٢,٩٩١، في حين ارتفعت قيمة مؤخر المهر لدى النساء المتوسطات الغنى (الواقعات بين الوسطى والفقيرة) من ٦٥٤ إلى ٨٥٥ قرشاً. ويتفاوت مستوى الارتفاع تفاوتاً حاداً في مختلف طبقات النساء.

عندما ننظر إلى قيم مؤخر المهر المسجلة كموجبات في أملاك الرجال لزوجاتهم، نرى أن الرجال الفقراء ومتوسطي الحال يدفعون على العموم أكثر بكثير مما تستحقّه النساء من عينات هذه الطبقة إجمالاً، بينما يدفع الرجال الأثرياء أقلّ مما تستحقّه النساء الثريات.

من الصعب تفسير هذا النمط ولا بد من أن نأخذ بعين الاعتبار أن المعلومات المذكورة هي تجميع لأعداد متنوعة من الحالات الفردية لكل طبقة، وأن الأفراد الذين يشكّلون العينة يغطون عدة أجيال من العمر ولا يجمعهم إلا عقد زمني واحد لوفاتهم ومعاملة لدى المحكمة. ولكن مع أخذ هذه الإيضاحات بعين الاعتبار، سأحاول إيجاد تفسير.

الشرع الإسلامي واضح جداً بشأن المهر وبخاصة مؤخر المهر الذي لا يشكل تسديداً من العريس لأهل العروس مقابل العروس، بل تسديداً رسمياً للعروس بالذات كضمانة لرباط الزواج وكشكل من أشكال النفقة في حال حلّ الزواج. عندما نرى أن رجالاً فقراء ومن الطبقة الوسطى يدفعون أكثر بكثير كطبقة مما تستلم النساء الفقيرات ونساء الطبقة الوسطى، يمكن الجزم أنّ الفرق لا يذهب إلى أقرباء العرائس الذكور. إذ لا يمكن أن يحظى ذلك بموافقة الشرع الإسلامي بأي حال.

ما يحصل على الأرجح، هو أن الرجال يتزوجون من نساء أكثر ثراء (في هذه الدراسة) منهم. وبدل أن نفترض أن رجلاً من الفئة الفقيرة سيتزوج امرأةً تكون أيضاً من فئة دون الوسط، يجوز أن يتزوج الرجل امرأة تقع ما بين الطبقة الوسطى والفقيرة. وبالعكس، فان المرأة الواقعة في الطبقة الوسطى لا ترتبط بالضرورة برجل في المستوى ذاته، بل قد تتزوج رجلاً يُعتبر دون الوسط بحسب معايير ثراء الرجال التي وضعتها هذه الدراسات.

فبدلاً من تفسير هذه المعلومات على أن ثمة تدفقاً صريحاً للثروة من عائلة العريس إلى عائلة العروس يزداد مع مرور الزمن (سعر النساء يرتفع)، يبدو أن المعلومات تشير إلى تدفق واضح للثروة من طبقة العريس (رجال الطبقتين الفقيرة والوسطى) إلى طبقة العروس (نساء الطبقتين الوسطى والثرية).

المنطق الكامن وراء لقاء مال الرجال العاديين مع بنات الرجال الأغنى، هو إنشاء طبقة وسطى جديدة لسلسلة من الأسر تجلب إليها الزوجة الوجاهة القديمة ويجلب إليها المال رجال من عائلات تفتقر إلى المنزلة الاجتماعية في القرن التاسع عشر، ولكنها حاصلة على المال المتدفق إلى الداخل نتيجة الاقتصاد الساحلي. والمال اللازم لترسيخ هذه المصاهرة يستثمر في غنى البيت الجديد بحيث تنشأ بيئة منزلية تتّسم بالراحة والاستقلالية التي تترسّخ فيها العقلية الوطنية الجديدة.

لذا، يمكن اعتبار الرجال الذين سحبوا الثروة من عائلاتهم لاستثمارها في زيجات موفّقة، وكأنهم سرقوا شقيقاتهم للاستثمار في زواج تكون صلاته إضافة ممتازة إلى أسسهم الاقتصادية الخاصة. هذا يساعد على تفسير العدد الكبير للنساء الفقيرات اللواتي لم يتزحزح مؤخر مهرهن ما بين الأعوام ١٨٨٠ والأعوام ١٩١٠. وفي حين أنفق أشقاؤهن ثروة عائلاتهم ليتزوجوا قريناتهن الأفضل منهن، افتقرت شقيقاتهم إلى الأساس المادي أو الرمزي الذي يخوّلهن طلب ما يزيد على أدنى شروط المهر.

قد يساعد أمر آخر على تفسير هذه الظاهرة؛ فعندما ننظر إلى مجمل مؤخر المهر بالنسبة إلى قيمة مجمل أملاك طبقة معينة، نرى التحولات التالية: يستثمر الرجال الفقراء نسبة مئوية عالية جداً من ثروتهم الصافية في الزواج، بينما تنخفض هذه النسبة المئوية لدى رجال الطبقتين الوسطى والغنية، لأن الزواج لا يشكل لهم استثماراً حيوياً لمواردهم. أما بالنسبة إلى النساء، فنرى تلاقياً ملفتاً بحلول الأعوام ١٩١٠، حيث يقترب مؤخر المهر من ١٦ ـ ١٧ بالمئة من قيمة مجمع الملك، وذلك لجميع طبقات النساء. فهل يدلّ ذلك على أن انخفاض المهر الذي يدفعه رجال أثرياء يستطيعون الحصول على أي امرأة من غير أن يؤثّر ذلك على وضعهم، وارتفاع المهر الذي يدفعه رجال عاديون يشكل زواجهم من العائلة المناسبة قراراً مصيرياً حيوياً تترتب عليه نتائج خطيرة بالنسبة إلى عائلاتهم، هل يدل ذلك على نوع من تسليع النساء بحيث يجوز للمرأة، بحلول الفترة القومية، أن تتوقّع أن تعيش في مستوى من الاستهلاك المادي يتناسب مباشرة مع مهرها؟

خاتمة

ما الذي تبيّنه مجمل هذه المعلومات عن ثروة النساء وقيمتهن الرمزية في المجتمع؟ بشكل عام، يتدهور موقع النساء الاقتصادي بالنسبة إلى موقع الرجال خلال الفترة الموصوفة. ويتضاءل احتمال تقسيم أملاكهن في المحاكم العامة، فيما يتزايد احتمال معالجتها في سرّية العائلة، حيث ترجح بشكل شبه مؤكد كفّة الميزان لصالح المستفيدين الذكور على حساب المستفيدات الإناث. وإخراج الملكية العقارية من سلطة محكمة القسام مؤشر على أن الثروة الموزعة بطريقة أعدل لم تعد خاضعة للضمانات التي يمنحها الإسلام للنساء. وعلى غرار الرجال، تراجع بحلول القرن العشرين نشاط النساء الاقتصادي الذي تجلى بالاستدانة أو بالتوريث.

لكن التفسير يصبح أقلّ وضوحاً بكثير حينما يتعلّق الأمر بقيمة النساء الرمزية في المجتمع؛ فبينما ينحدر وضع النساء ككل، نشهد إعادة تموضع حيث تبدو نساء الطبقة الوسطى وكأنهن يتقدمن إزاء شقيقاتهن الأفقر والأغنى؛ ففي حوزتهن نسبة مئوية أكبر من ثروة النساء ومن سيولة النساء ولا سيما بحلول الأعوام ١٩١٠ حتى ١٩٢٠، كما يبدو أنهن حللن محل النساء الفقيرات في أنهن أصبحن أكثر تعرضاً للزواج وللزواج المتكرر ولإنجاب العدد الأكبر من الأطفال. أما النساء الفقيرات اللواتي يفتقدن عائلة يرثن منها أو يورثنها، فيزداد عددهن في سجلات المحكمة بحلول الأعوام ١٩١٠، ويبدو أنهن على هامش سوق الزواج. أما النساء الغنيات في المجتمع فيرمزن إلى إمكانية الحصول على مكانة اجتماعية وعقد روابط زواج مع عائلات تقليدية في فترات التردّي الاقتصادي، ولكنهن معرّضات لخطر كسادهن في سوق الزواج المعقول.

بحلول عام ١٩٢٠، نشأ مستوى عائلي بورجوازي يلتقي فيه المال الحديث بالجاه التقليدي عن طريق الزواج، يموّله مهر النساء اللواتي تعزّز بيوتهن نظرات قومية جديدة. النساء الفقيرات، لن ينعمن على الأرجح بالاطمئنان الذي توفّره الحياة المنزلية الجديدة، فيما تكون النساء الثريات مهددات بأن يصبحن أداة لمصاهرات بين عائلات تقليدية. أما نساء الطبقة الوسطى ومنازلهن الزوجية/ فتشكل محطة تدفق موارد جديدة؛ في العشرينات كانت الحياة المنزلية تقدّم قدراً معيناً من الإمكانيات والجاه.

القسم السادس

تجارب سياسية نضالية

الفصل الخامس عشر

تجارب سياسية نضالية: المرأة الفلسطينية في العشرينيّات

بيان نويهض الحوت(*)

مقدمة

ثلاثة اعترافات لا بدّ منها بداية، كي نتمكن من الانطلاق مع قطار المرأة الفلسطينية من المحطة الرئيسيّة، وهي محطة المرأة العربية في العشرينيّات من القرن العشرين.

الاعتراف الأوّل: أن العقد الذي انطلقت فيه المرأة الفلسطينية هو الثلاثينيّات وليس العشرينيّات كمثيلاتها في لبنان أو سوريا أو مصر مثلاً، ولو شئنا التحديد أكثر، لقلنا إن انطلاقتها كانت ما بين عامي ١٩٢٩ و١٩٣٩، أي ما بين اندلاع ثورة البراق ونهاية الثورة الكبرى.

الاعتراف الثاني: يصعب على الباحث في أي موضوع خاص يتعلق بفلسطين أن يخوض البحث دون التطرق إلى النضال العام، وهذا بسبب المخطط الاستعماري/الاستيطاني الذي استهدف فلسطين كما لم يستهدف أي بلد عربي آخر؛ ففي أعقاب الحرب العالمية الأولى جابهت المنطقة العربية المشرقية عموماً خطر الانتداب والتجزئة، أما فلسطين فقد كان مصيرها أن تجابه خطرين لا خطراً

(*) أستاذة في الجامعة اللبنانية ـ بيروت.

واحداً، كان هناك «انتداب بريطاني جاثم»، و«وطن يهودي قادم». وجوهر الإشكالية التي ينبع منها هذا الاعتراف هو في كيفية معالجة «الخاص» من دون أن يطغى عليه «العام».

الاعتراف الثالث: ما أكثر ما قامت به المرأة فعلاً، وما أقل ما ورد عنها في المصادر الوثائقية وفي المؤلّفات التاريخية عن مرحلة الانتداب البريطاني عموماً، وعن العشرينيّات خصوصاً؛ وذلك أيضاً لأن موضوع النضال والثورات قد تغلّب على ما سواه، فغابت مواضيع متعددة مهمة عن مدار اهتمام المؤرخين المباشر، كان من بينها موضوع المرأة. يضاف إلى هذا أن التأريخ الاجتماعي والتأريخ الاقتصادي قد تأخرا عن التأريخ السياسي للمنطقة كلها بشكل عام.

كان الملجأ للبحث عن المرأة هو المرأة نفسها التي كتبت عن«المرأة»، فكان الكتاب الأوّل كتاب إتيل مغنّم الصادر بالإنكليزية في الثلاثينيّات[١]، والثاني كتاب أسمى طوبي الصادر بالعربية في الستينيّات[٢]، وكلاهما مرجع «كلاسيكي» إن جاز التعبير. ثمّ كانت مذكّرات عنبرة سلام الخالدي الصادرة في السبعينيّات أول مذكرات عن المرأة الفلسطينية[٣]، كما كانت أبرز المذكرات الصادرة ما بين سنتي ١٩٨٧ و٢٠٠٠، مذكرات هالة السكاكيني[٤]، ووديعة قدّورة خرطبيل[٥]، وسيرين الحسيني شهيد[٦]، وإن تكن مذكرات خرطبيل تبدأ على أرض فلسطين منذ أوائل الثلاثينيّات منذ جاءت صاحبتها إلى فلسطين بحكم زواجها، وإن تكن أيضاً كلّ من السكاكيني وشهيد لا تستطيعان توفير الشهادة عن المرحلة المطلوبة بحكم صغر سنّ كلّ منهما يومذاك، غير أن كلاً من هذه المذكرات احتوى خلفيات وأحداثاً وشخصيات عن العشرينيّات.

تبقى سيرتان متميزتان لكونهما تتحدثان عن مطلع القرن العشرين، وتنقلان

---

(١) Matiel E. T. Mogannam, *The Arab Woman and the Palestinian Problem*, foreword by Anthony Crossley, Rise of Jewish Nationalism and the Middle East (London: Herbert Joseph Ltd., 1937).

(٢) أسمى طوبي، **عبير ومجد** (بيروت: مطبعة قوزما، ١٩٦٦).

(٣) عنبرة سلام الخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨).

(٤) Hala Sakakini, *Jerusalem and I: A Personal Record*, 2nd ed. (Amman: Economic Press, 1990).

(٥) وديعة قدورة خرطبيل، **بحثاً عن الأمل والوطن: ستون عاماً من كفاح امرأة في سبيل فلسطين، ١٩٣٦ ـ ١٩٩٠** (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ١٩٩٥).

(٦) Serene Husseini Shahid, *Jerusalem Memories*, edited by by Jean Said Makdisi; Introduction by Edward W. Said (Beirut: Naufal, 2000).

القارئ إلى السنوات التي نبحث عنها أكثر من غيرها، وهما السيرة الذاتية للعالمة الصوفية فاطمة اليشرطية، وقد كتبت سيرتها في القسمين الثاني والثالث من كتابها **مسيرتي في طريق الحق**[٧]، ومذكرات أوغسطين جوزي «العائلية» التي كتبتها صاحبتها للأولاد والأحفاد[٨].

كان ممكناً أن يعوض التاريخ الشفهي عن النقص في التأريخ لسيرة المرأة ونضالها لو لم يأت متأخراً جداً، لذلك لم تتمكن عريب عارف النجّار، في كتابها القائم على المقابلات الشخصية، والصادر سنة ١٩٩٢، سوى القيام بمقابلة واحدة فقط مع اللواتي أصبحن في عمر الشيخوخة وكنّ من الرائدات[٩]؛ أما ثريا أنطونيوس، فقد سبقت النجّار على النهج نفسه ونشرت بعض المقابلات في دوريات مؤسسة الدراسات الفلسطينية[١٠]؛ وأما أبرز العاملات حالياً على إرساء دعائم التأريخ الشفهي النسائي، فمن بينهن: سحر خليفة في مجلة **شؤون المرأة** الصادرة في رام الله؛ فيحاء عبد الهادي في تتبع السير الذاتية وأرشفتها في رام الله أيضاً؛ روز ماري صايغ في كتاباتها عن المرأة، وهي من أولى الرائدات في هذا الميدان، خصوصاً عن المرأة في المخيمات الفلسطينية في لبنان.

تعتبر القضية الفلسطينية من أطول القضايا عمراً في تاريخ القرن العشرين عبر العالم كلّه. انتهى القرن وما حلت هذه القضية. أحد الأسباب الرئيسيّة أن هذه القضية المستعصية لم تولد مع وعد بلفور في ٢/ ١١/ ١٩١٧، كما هو الشائع فحسب، بل إن جذورها تمتد إلى التاريخ البعيد.

بصورة أخرى مبسطة، لو قارنا تاريخ فلسطين بتاريخ أية دولة أخرى، لوجدنا أن لِكُلّ بلد في العالم تاريخه السياسي والحضاري، وقلما يختلف المؤرخون بشأن الكليات على الأقل؛ أما التباين في التحليل والرأي، فهو يتناول الجزئيات عادة، لا الكليات؛ فمسألة وجود حضارة ما أو عدم وجودها، تقع ضمن الكليات، وكذلك مسألة وجود شعب ما أو عدم وجوده. وللمثال، فليس هناك

(٧) فاطمة اليشرطية الحسنية، **مسيرتي في طريق الحق: أثر التصوف في حياتي**، إشراف وتصدير الشيخ أحمد اليشرطي (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨١).

(٨) Augustine Jouzy, *My Life* (Beirut: [n. pb.], 1992).

(٩) Orayb Aref Najjar and Kitty Warnock, *Portraits of Palestinian Women*, introduction by Rosemary Sayigh (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992).

(١٠) Soraya Antonius, «Fighting on Two Fronts: Conversations with Palestinian Women,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 31 (Spring 1979).

من ينكر حضارة الفراعنة في مصر أو حضارة الإغريق في اليونان، لكن هناك من يتجاهل حضارة الكنعانيين في فلسطين إلى حدّ الإلغاء، أو لنقل إلى حدّ تهميش الوجود الكنعاني كلّه في ظلّ «الحضارة الإسرائيلية القديمة»، بينما الكنعانيون هم الأصل وهم البداية.

كما هو الاختلاف في عصور ما قبل الميلاد بالنسبة إلى فلسطين، كذلك في ما بعده، خصوصاً في الحقبة الممتدة بين القرن السابع للميلاد والقرن العشرين. كانت فلسطين في هذه القرون جزءاً من الدولة العربية الإسلامية، وعاش شعبها جزءاً من الأمة العربية، غير أنّها قد برزت في الكتابات الصهيونية وفي معظم الكتابات الاستشراقية، ذلك البلد المهمل المنسي، لا أكثر ولا أقل.

أما شعب فلسطين، فكانت الإشارة إليه في الكتابات الاستعمارية والصهيونية ليست أكثر من الإشارة إلى مجموعات وشراذم من قوميات متعددة سكنت البلاد عبر التاريخ، وقد يقال عنها أحياناً: «مسلمون ومسيحيون»، أو «سكان مدن وبدو وفلاحون». وقد تطلق عليها أية تسمية أخرى، شرط ألا تؤدي إلى اعتبارها شعباً له الحق في أرضه وتاريخه وتقرير مصيره، أسوة بأي شعب آخر في الدنيا.

إن الحركة الصهيونية ـ الاستيطانية التي انطلقت مع نهاية القرن التاسع عشر، تعتبر نفسها وارثة مملكة داود وسليمان التي قامت في القرن العاشر قبل الميلاد. وليس في مخططاتها من وجود في فلسطين غير الوجود اليهودي، وقد يقال عنه الإسرائيلي، كما قد ينعت بالصهيوني، وقد تختلط التسميات، ولكن يبقى الجوهر واحداً، وهو ضرورة «تفريغ» فلسطين من تاريخها وحضارتها وشعبها، وهذا يتضمن حتمية إلغاء الوجود العربي، أو حشره في زوايا الأقليات، إن يكن إلغاؤه عملية شبه مستحيلة.

في هذا الإطار، تلاقى الانتداب البريطاني مع الحركة الصهيونية، فالقاسم المشترك الأعظم بينهما حتمية إلغاء «الشعب الفلسطيني»؛ لذلك، لم تكن الإشارة إلى هذا الشعب في وعد بلفور ذي الأسطر الثلاثة بأكثر من «الجماعات غير اليهودية»؛ ولذلك، لم يشتمل صكّ الانتداب على أي حقّ سياسي للفلسطينيين كشعب، كما خلت كلّ القوانين التي شرّعتها حكومات الانتداب المتعاقبة ما بين سنتي ١٩٢٠ و١٩٤٨، من الاعتراف بالحقوق السياسية للشعب الفلسطيني، فلم يكن هناك في فلسطين حكومات محلية ولا برلمانات منتخبة على غرار ما كان في

سوريا أو لبنان؛ بينما اعترف الانتداب قانونياً لليهود بالوكالة اليهودية التي كانت واقعياً دولة ضمن الدولة.

قدّرت السلطات العثمانية تعداد سكان فلسطين سنة ١٩١٤ بـ (٦٨٩,٣٧٥) نسمة[١١]، والرقم المختزن في الذاكرة الشعبية أن الفلسطينيين كانوا مع مطلع الانتداب نحو ثلاثة أرباع المليون، أما نسبة اليهود من بينهم فتراوحت وفقاً للمصادر ما بين ٨ بالمئة و١٢ بالمئة، وحتّى مع اعتماد النسبة الأعلى، أي ١٢ بالمئة، وهي النسبة المنقولة عن مصادر صهيونية، يبقى اليهود هم الأقلية، لكنهم كانوا الأقلية بامتياز، لهم «الوعد»، ولهم «القوانين»، ولهم «المستقبل».

أما الأكثرية، فهي وإن افتقرت في العهد العثماني إلى وحدة سياسية أو وحدة إدارية أو حتّى وحدة اقتصادية، بحكم طبيعة الانتماء إلى دولة مركزية كبرى، فهي قد امتلكت خصائص اجتماعية معينة جعلتها وحدة قائمة بحدّ ذاتها. أبناء فلسطين كانوا دائماً يعون جيداً أهمية موقع بلادهم الديني، وقد تمحورت حول هذا الموقع قوى سياسية محلية، وزعامات عائلية، وقيم، وعادات. وهذا ما أدى إلى اختلاف أوضاع الطبقات الاجتماعية عن المألوف في العديد من البلدان العربية. كان هناك في فلسطين عائلات تمتلك أراضي زراعية شاسعة دون ريب، لكن اتّساع ملكيتها كان لا يقاس بالنسبة إلى الإقطاع الزراعي في مصر أو العراق مثلاً، وهذا فضلاً عن أن الأولوية في تثبيت الزعامة السياسية لم تكن لأصحاب الإقطاع أو الثراء الفاحش، فالأولوية كانت لأصحاب النسب المتصل بالسلالة النبوية، والمتصل كذلك بالقبائل العربية الكبرى الأصيلة في الجزيرة العربية، أو في المغرب العربي الذي انتقلت إليه قبائل عربية متعددة على مرّ الزمن.

وهكذا، لو نظرنا إلى العائلات التي كان لها مقود البلاد السياسي، لما وجدنا بالضرورة أن زعماءها والأكثر شهرة من رجالها كانوا هم الأكثر ثراء في البلاد، لكنهم كانوا الأكثر نفوذاً ومهابة، ذلك أن طبقة الأشراف أو أصحاب المناصب العليا كانوا يعفون من الضرائب في العهد العثماني، كما كان بإمكانهم أن يرسلوا أولادهم للتعلم في الخارج. من هنا، كان طبيعياً أن يتقرب الناس إلى هذه العائلات المتميزة بمكانتها الدينية والثقافية وبقدراتها النافذة لدى السلطات العثمانية

---

(١١) مصطفى مراد الدباغ، بلادنا فلسطين، ١٠ ج (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥)، ج ١، ق ١، ص ٢٣.

الحاكمة، كي تدافع عن مصالحهم لدى السلطات، وكي تحل الخلافات فيما بينهم.

على صعيد التعليم، كانت هناك المدارس الابتدائية والإعدادية العثمانية، كما تمّ إنشاء بعض المدارس الوطنية سنة ١٩١٤ في القدس، كالمدرسة الدستورية لخليل السكاكيني وروضة المعارف للشيخ صبحي الصالح. أما المدارس الأجنبية فكانت هي الأكثر عدداً وانتشاراً في كلّ أنحاء فلسطين، وقد بدأت من القرن التاسع عشر، فكانت هناك مدارس لمختلف الطوائف المسيحية، أما الإرساليات الأجنبية التي قامت بإنشاء المدارس فأهمها الأمريكية والإنكليزية والألمانية والإيطالية والروسية. وكان للفتيات نصيب بارز في القطاع التعليمي، ومن أشهر مدارس الفتيات كانت المدارس الإنكليزية الداخلية في القدس وبيت لحم ويافا والناصرة، كما كانت مدارس الألمان وأبرزها مدرسة شميدت في القدس، ومدرسة الروس «الموسكوب» في بيت جالا، والفرندز الأمريكية في رام الله...[١٢].

تصف أوغسطين جوزي في مذكراتها أيام الدراسة في مدرسة بيت جالا التابعة للبعثة الروسية قبيل الحرب الكبرى، وكيف كان يتم تدريب الطالبات ليصبحن معلمات يتوزعن على المدارس التي أنشأتها البعثة في مختلف المدن الفلسطينية، وكيف كانت طالبات المدرسة المنتهيات يرتدين زياً شبيهاً بالزي الشعبي التقليدي لنساء بيت جالا؛ كذلك تصف مدرسة شميدت الألمانية في القدس ورئيسها الأب زونن، وتصف الحياة الهادئة والمباريات الجميلة التي كانت الفتيات يتسابقن للفوز بها، ومن المباريات التي شاركت فيها في منتصف العشرينيّات مباريات في تنسيق الأزهار، والخياطة، والطهو، وقطف الزيتون[١٣].

في العقدين الأولين من القرن العشرين، كانت الفروقات والاختلافات بارزة في أوضاع المرأة بين المدينة والقرية؛ ففي المدينة ظهرت المرأة محجبة بالخمار الأسود، بينما كانت في القرية سافرة الوجه على الأقل، فلا يعوقها الغطاء عن ممارسة أعمالها الزراعية في الحقل، ولا عن عملها في بيع إنتاج العائلة الزراعي في المدينة المجاورة؛ فصورة المرأة القروية وهي تحمل طبق القش المملوء خضاراً وفاكهة على رأسها من المناظر المألوفة جداً عبر تاريخ فلسطين؛ أما المرأة المدنية

---

(١٢) خليل عبد الله طوطح، «التهذيب،» في: حنا صلاح، **فلسطين وتجديد حياتها: كتاب جامع لمباحث تاريخية وعمرانية واجتماعية وسياسة عن فلسطين** (نيويورك: الجمعية الفلسطينية لمقاومة الصهيونية، ١٩١٩)، ص ١٠٠ ـ ١٠٨.

(١٣) Jouzy, *My Life*, p. 33.

التي التصقت صورتها بالخمار الأسود في العقود الأولى حتّى في الأوساط المسيحية أحياناً، فقد تفوّقت على الريفية في ميدان العلم، كما تمكنت من إنشاء الجمعيات الخيريّة منذ بداية القرن العشرين.

كان لمدينة عكّا سنة ١٩٠٣، قصب السبق في إنشاء أولى الجمعيات الخيريّة في فلسطين، وقد أطلقت عليها السيدات المؤسسات اسم «جمعية إغاثة المسكين الأورثوذكسية»، غير أنها توقفت سنة ١٩١٦ في منتصف الحرب الكبرى. أما أهداف الجمعية فلم تقتصر على النواحي الخيريّة المحضة كما روت نبيهة عدس إحدى المؤسسات، للكاتبة أسمى طوبي:

كان الهدف الأوّل من تأسيس جمعيتنا ليس مساعدة الأسر المعوزة فحسب كما يبدو من اسمها، بل لقد وضعنا نصب أعيننا هدفاً أسمى ألا وهو تجهيز الفتيات الفقيرات بما يلزمهن للزواج... للحيلولة دون بقاء الفتيات عوانس. ثمّ تأسيس الأسرة وربطها برباط الزواج المقدس[١٤].

كان طبيعياً أن تنتمي السيدات المؤسسات للجمعيات الخيريّة إلى الطبقة المتعلمة «البورجوازية»، أو الطبقة المرتاحة مادياً على الأقل، وللمثال كانت على رأس السيدات المؤسسات لجمعية «إغاثة المسكين» في عكّا نبيهة ملكي منسى التي تخرجت من معهد راهبات المحبة ببيروت في نهاية القرن التاسع عشر، فقد كانت تعزف البيانو وتجيد الفرنسية[١٥].

وكانت من أولى الجمعيات النسائية جمعية «عضد اليتيمات الأورثوذكسيات» في يافا التي أنشئت سنة ١٩١٠، وقد كان توجهها منذ البداية نحو تعليم الفتيات[١٦].

على صعيد العمل خارج المنزل، لم يكن مألوفاً أن تعمل المرأة في تلك المرحلة، لكن هذا لا يعني أنّه لم تكن هناك نساء يعملن في الحقل التجاري كما جاء في وصف فكتوريا طنوس لنساء بيت لحم:

المرأة السورية[١٧] لها ميل غريزي للتجارة ودليلنا على ذلك المرأة التلحمية،

---

(١٤) طوبي، عبير ومجد، ص ١٢٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(١٦) خرطبيل، بحثاً عن الأمل والوطن: ستون عاماً من كفاح امرأة في سبيل فلسطين، ١٩٣٦ - ١٩٩٠، ص ١٢.

(١٧) تعبير المرأة السورية يشمل المرأة الفلسطينية، ذلك أن فلسطين كانت تعتبر سوريا الجنوبية.

فإن أكثر مخازن الأقمشة وسائر أصناف الملبوسات في بيت لحم تديرها النساء. ولا يقفن عند هذا الحدّ فحسب، بل كثيراً ما شاهدتهن قاصدات يافا وبيروت لمسواق البضائع، وهذا برهان على أن المرأة السورية قادرة أن تشغل مكان الرجل إذا أتيح لها ذلك(١٨).

خلال الحرب الكبرى (١٩١٤ ـ ١٩١٨) أقفلت المدارس ولا سيما تلك التي تخص الفرنسيين والإنكليز والروس، وتغيرت كلّ معالم الحياة في فلسطين، وتدهورت الأوضاع الاقتصادية إلى حدّ لا يوصف، وقد وصف طبيب في الجيش العثماني في مذكراته الأوضاع الاقتصادية السيئة التي عانى منها شعب فلسطين، فقال إن الأتراك صادروا من الأهالي كلّ ما يلزم الحكومة والجيش، كالطعام واللباس وعربات النقل والدواب، كما استولوا على المنتوجات الزراعية، ولما كانت صحراء النقب ما زالت بلا طرقات وبلا سكّة حديد، فقد استخدم الرجال عوضاً عن الدواب، حتّى أنهم كانوا يحملون المتاع على ظهورهم من القدس إلى الخليل وبئر السبع، وكانوا يلقّبون بحمير الوطن. وهكذا كان طبيعياً أن عمّ البلاد الشلل، وارتفع الغلاء وازداد الفقر، وعمت في البلاد شبه مجاعة، واكتملت المأساة المعيشية بانتشار الجراد والأوبئة الفتاكة. وقد أدى هذا كلّه إلى هجرة الناس من مدينة إلى أخرى بحكم تطورات الحرب، ما زاد في بؤس الناس المهجرين الذين لم يجدوا من الحكومة عوناً، وما أضاف إلى بؤس هؤلاء الذين لم يتمكنوا من العودة بسهولة إلى بيوتهم بعد أن وضعت الحرب أوزارها، الغياب القسري أو المنفى للعديد من العائلات والرجال في الأناضول، حتّى كان أفراد العائلة الواحدة مشتتين في أربعة أماكن أو أكثر. أما شباب فلسطين المثقف فكان معظمه مشتتاً في جبهات القتال النائية أو في الأسر(١٩).

في ظلّ هذه الأوضاع الاقتصادية المتردية، وبينما كان شعب فلسطين ينتظر تحقيق أحلامه الوطنية بدولة عربية واحدة، وقعت فلسطين تحت الحكم العسكري البريطاني لثلاث سنوات ما بين ١٩١٧ و١٩٢٠، ليتبعه حكم الانتداب مدعوماً بمقررات مؤتمرات دولية كانت الدولة البريطانية هي الأقوى حضوراً فيها، ثمّ مسلحاً

(١٨) فكتوريا طنوس، «حالة المرأة الاجتماعية،» في: صلاح، **فلسطين وتجديد حياتها: كتاب جامع لمباحث تاريخية وعمرانية واجتماعية وسياسة عن فلسطين**، ص ١١٢.

(١٩) حسين فخري الخالدي، «مذكرات خاصة،» (مخطوطة محفوظة في مكتبة خاصة، بيروت، ١٩٤٩)، ص ٤٧ ـ ٤٩، ٥٩ ـ ٦٠ و٦٨.

بمباركة عصبة الأمم التي أنشأتها الدول الكبرى وعلى رأسها بريطانيا العظمى!

هكذا انقلبت بريطانيا، الدولة «الحليفة» للعرب في الثورة الكبرى وفي مراسلات حسين ـ مكماهون إلى دولة انتدابية، لكن واقع الأمر أن النضال في فلسطين لم يتوجه ضدّ الانتداب البريطاني، كما توجه النضال في سوريا ضدّ الانتداب الفرنسي وكما قامت بوجهه الثورات المتلاحقة منذ العشرينيّات؛ فالنضال في فلسطين توجه عملياً طوال عقد العشرينيّات وحتّى منتصف الثلاثينيّات ضدّ الوجود الصهيوني «وحده» وضد المؤسسات الصهيونية، مطالباً «الدولة» التي أصدرت وعد بلفور بإلغاء وعد بلفور، **أولاً**؛ ومطالباً «الدولة» التي أجزلت الوعود لليهود بوقف الهجرة اليهودية إلى فلسطين، **ثانياً**؛ ومطالباً «الدولة» التي وصفت الشعب الفلسطيني «بالجماعات غير اليهودية»، بإنشاء حكومة محلية وطنية، **ثالثاً**!

كانت ردّة فعل المرأة إزاء الأحداث السياسية المتلاحقة والوجوه الغريبة الجديدة التي ملأت البلاد، أنّها التجأت إلى «سلاحها» النسائي، ألا وهو إنشاء الجمعيات، فأخذت تبرز مع انتهاء الحرب العالمية الأولى عشرات الجمعيات الوطنية والخيريّة والثقافية والصحية من السيدات والفتيات المتعلمات ومن نساء الموظفين في حكومة الانتداب، وانصرفت جهودهن إلى الإصلاح الاجتماعي والعمل الخيري والثقافي، كما للتوعية الوطنية للمرأة[٢٠]. وهكذا شهدت بداية العشرينيّات الموجة الأولى من انتشار الجمعيات.

ارتبطت أسماء سيدات الجمعيات الأوائل بالمدن التي عشن فيها، وما أن انتهت العشرينيّات حتّى كانت المدن الفلسطينية كلها والعديد من القرى قد أنشئت فيها الجمعيات أو فروع لها، ومن بين تلك الأسماء الأولى زليخة الشهابي وميليا السكاكيني وكاترين سكسك ونعمتي العلمي من القدس، وأديل عازر من يافا، ومريم عبد الغني هاشم والحاجة عندليب العمد من نابلس، ومريم الخليل وساذج نصّار من حيفا، ونبيهة منسّى ورقية الكرمي من عكا.

تميز نشاط بعض الجمعيات بتوجه خاص نبع من ضروريات الحياة وحاجات الناس؛

---

(٢٠) خرطبيل، بحثاً عن الأمل والوطن: ستون عاماً من كفاح امرأة في سبيل فلسطين، ١٩٣٦ ـ ١٩٩٠، ص ٥٤ ـ ٥٧.

فجمعية عضد اليتيمات الأورثوذكسيات لما افتتحت مدرسة وطنية في يافا سنة ١٩٢٣، قامت في الوقت نفسه ببناء ثلاثة متاجر كي يُصرف إيجارُها على المدرسة.

كذلك كان اهتمام جمعية تهذيب الفتاة الأورثوذكسية التي أنشئت سنة ١٩١٨ في القدس، منصبّاً على تعليم الفتاة، لكنّها لم تشيد مدرسة خاصة بل اهتمت بإرسال خمسين فتاة لمختلف مدارس الإناث في العاصمة، وبخاصة الكلية الإنكليزية ومدرسة شميدت الألمانية.

كان هناك نوعيّة أخرى من الجمعيات الطائفية كجمعية القديسة تريزا التي أنشئت سنة ١٩٢٢، والتي أنشأت العديد من الفروع لها في يافا وحيفا والناصرة وغيرها، وكانت أعمالها منحصرة على أبناء الطائفة. وكذلك أنشئت جمعيات طائفية أخرى متعدّدة مشابهة. غير أنّه أنشئت إلى جانب الجمعيات الطائفية جمعيات أخرى صرفت اهتمامها لأبناء كلّ الطوائف، ومنها جمعيات العناية بالطفل والأم، وكانت الأقدم من بينها جمعية يافا التي تأسست سنة ١٩٢٣، وقد تعاقدت مع الأطباء للاعتناء بالأطفال المرضى والأصحاء.

أما جمعية «حاملات الطيب» التي انطلقت سنة ١٩٢٦ في القدس، فكان وراء انطلاقتها مأساة امرأة رمت بنفسها من على سطح منزلها لأنها عجزت عن توفير ثمن العلاج، وقد ابتدأت الجمعية بمستوصف واحد، ثمّ ارتبطت بحكم المعرفة الشخصية بمهاجرين إلى السلفادور أمدوها بالمال، وتطوّرت حتّى توصلت إلى أن تبرّع لها خمسة من خيرة الأطباء بلا مقابل، وأخيراً توصلت إلى شراء أرض في القطمون، القدس، بنت عليها مقراً للجمعية؛ وقد استمرّت مؤسسة الجمعية سلمى الحمصي سلامة التي انتقلت إلى بيروت بعد النكبة، تشرف على بيع المطرزات الفلسطينية الجميلة، لإرسال ثمنها إلى القدس.

وهكذا، تنوّعت أهداف الجمعيات وأسباب وجودها، فجمعية «إغاثة الملهوف» في نابلس، لم يقتصر عملها على النواحي الإنسانية فحسب، بل كان هدفها الرئيسي الإعلاء من شأن المرأة، وهي من الجمعيات التي ألحقت في ما بعد بالاتحاد النسائي العربي العام في مصر[٢١].

أما بديعة خوري سلامة، وهي من أسست «جمعية النهضة النسائية» في رام الله سنة ١٩٢٣، فقد انصرفت لمحو الأمية بين النساء والفتيات، وتمكنت من

(٢١) طوبي، عبير وجد، ص ١٢٥ ـ ١٣٩.

إقناع مدير دائرة المعارف العامة بالقدس بافتتاح صف في مدرسة رام الله الرسمية للنساء الأمّيّات ليتعلمن الكتابة والقراءة[٢٢].

هذه مجرد نماذج للجمعيات النسائية التي تجمع بينها صفتان: **أولاهما**، أن عدداً لا يستهان به من الجمعيات لم يكن له مقر في السنوات الأولى، فكانت الاجتماعات تُعقد، والعمل يتواصل، في بيت إحدى المؤسسات، حتّى تسمح الظروف بالحصول على مقر دائم؛ **وثانيهما**، أن معظم الجمعيات استمر حتّى عام النكبة، والعديد منها إلى ما بعد ذلك؛ وهكذا كانت المثابرة والتواصل والتطور من ميزات العمل النسائي الاجتماعي بشكل عام.

في حقل التعليم تقدّمت الفتيات بشكل ملحوظ ما بين بداية العشرينيّات ونهايتها، بل إن معدل تقدّمهن فاق نسبة تقدّم الفتيان؛ ففي العام الدراسي ١٩٢٠ ـ ١٩٢١، بلغ عدد الطالبات في المدارس الرسمية وحدها ٢,٧٨٦ طالبة، بينما بلغ عدد الطلاب في المدارس الرسمية المماثلة في العام نفسه ١٣,٦٥٦ طالباً؛ وأما في العام الدراسي ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠ فقد بلغ عدد الطالبات ٤,٧٨٢ طالبة، بينما بلغ عدد الطلاب في العام الدراسي نفسه ١٨,١٧٤ طالباً[٢٣]؛ وهكذا يتضح أن معدل ارتفاع التعليم في مدى العشر سنوات كان بين الفتيات أعلى منه بين الفتيان، إذ تضاعف عدد الفتيات ١,٧ مقابل ١,٣ للفتيان. أما في النسبة العامة فكانت نسبة الطالبات في بداية العشرينيّات تبلغ ١٧ بالمئة من مجموع الطلاب، بينما ارتفعت النسبة إلى ٢٦ بالمئة في نهايتها.

لا بدّ من التوقف للقول إن الظلم البريطاني طاول القطاع التعليمي بشكل خاص، فكانت الميزانية الرسمية لدائرة المعارف «ضئيلة وتافهة» لا تتجاوز الخمسة بالمئة من الميزانية العامة، وهذا ما جعل الأهالي في القرى والمدن يسدّون النقص ما أمكنهم عن طريق قيامهم بالإنفاق على التعليم وبناء المدارس وأجور التدريس مبالغ كادت تضاهي ما تدفعه الحكومة المسؤولة؛ ففي سنة ١٩٣٣، كانت المبالغ الرسمية المخصّصة لقطاع التعليم ١٨٠,٠٠٠ جنيهاً، بينما بلغت تبرعات الأهالي

(٢٢) عزيز دراغمة، **الحركة النسائية في فلسطين: ١٩٠٣ ـ ١٩٩٠** (القدس: مكتب ضياء للدراسات، ١٩٩١)، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

(٢٣) مصطفى مراد الدباغ، «التعليم في فلسطين في عهد الانتداب،» في: أحمد المرعشلي، عبد الهادي هاشم وأنيس صايغ، **الموسوعة الفلسطينية**، ٢ ق في ١٠ ج (دمشق: هيئة الموسوعة الفلسطينية، ١٩٩٠)، ق ٢، ج ٣، ص ٧٣.

في السنة نفسها نحو ١٥٠,٠٠٠ جنيهاً، أي بما يقل ٣٠,٠٠٠ جنيهاً فقط عما تقدّمت به الحكومة[٢٤].

من الأدلة الواضحة على إقبال الطلاب على التعلم، أن عدد الطلاب المتقدمين للتعلم كان يفوق كثيراً عدد الطلاب الذين يحظون بنعمة الحصول على مقاعد دراسية؛ ففي سنة ١٩٣٣ كانت نسبة الذين قبلوا للدراسة في المدن ٦٥ بالمئة، بينما كانت نسبة الذين قبلوا في القرى ٥٧ بالمئة فقط. وفي نهاية الانتداب كان لا يزال ٤٠ بالمئة من الفتيان محرومين من نعمة التعليم[٢٥].

بالنسبة إلى التعليم العالي، لم يكن هناك في عهد الانتداب كلّه سوى دور المعلمين والمعلمات، أضيف إليها مدرسة الحقوق في القدس التي أنشئت في العشرينيّات. أما جامعة المسجد الأقصى التي قرر المؤتمر الإسلامي العام المنعقد في نهاية سنة ١٩٣١ إنشاءها في القدس، فلم تر النور أبداً، بينما في المقابل، أقيمت الاحتفالات يوم افتتاح الجامعة العبرية على جبل سكوبس في القدس سنة ١٩٢٥ بحضور اللورد بلفور!

ازداد عدد المدارس الخاصة في العشرينيّات عما كان عليه من قبل، وقد أضيف إلى المدارس الأجنبية المسيحية التي ابتدأ إنشاؤها منذ القرن التاسع عشر مدارس عربية خاصة، ومدارس أخرى أنشأها المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى في كلّ أنحاء فلسطين، وقد بلغت نسبة الإناث فيها ٢٧ بالمئة مع نهاية الانتداب، فكانت أعلى من نسبتهن في المدارس الحكومية بقليل[٢٦].

استمر إقبال الطالبات على العلم في المدارس الخاصة، ونتوقف إزاء مدرسة واحدة للمثال، وهي مدرسة الفرندز في رام الله من أولى مدارس الإناث في فلسطين؛ ففي العام ١٩٢٢، تخرجت منها ست طالبات، بينما ارتفع العدد إلى ثلاث عشرة طالبة سنة ١٩٢٩[٢٧]. والأهم من ارتفاع العدد كانت أجواء المدرسة الثقافية التي تعيشها الطالبات الداخليات. وأما يوم حصول المدرسة على المولد الكهربائي فكان يوماً لا ينسى في حياتهن:

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٢٧) انظر أسماء خريجات معهد الفرندز للبنات (١٨٩٥ ـ ١٩٣٩) في: أنيسة المعلوف، مؤسسة جمعية الأصدقاء الأميركية في فلسطين من سنة ١٨٦٩ ـ ١٩٣٩ (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٤٠).

في سنة ١٩٢٦ أضيئت مدرسة البنات بالنور الكهربائي، ووضع ٢٠ فانوساً حيث كانت تعمل في تنظيفها الطالبات يومياً ويملأنها بالبترول كرهاً، وضعت كلها في غرفة بالطابق العلوي. . . وكان هذا المولد بركة عظيمة لساكني المعهد إلا أنه كثيراً ما كان يتوقف عن الحركة. . . وفي عام ١٩٣٥، مدت الخطوط الكهربائية من القدس إلى رام الله. . .(٢٨)

شهدت العشرينيّات في منتصفها حدثاً تعليمياً مهماً، ولعله كان الحدث التربوي الأبرز الذي قادته امرأة ليس في فلسطين فحسب، بل في المنطقة العربية، وكان هذا قيام نبيهة ناصر بإنشاء مدرسة بير زيت سنة ١٩٢٤، وهي المدرسة التي تطوّرت حتّى أصبحت كلية ثمّ جامعة تعرف باسم جامعة بير زيت. إن هذا الصرح العلمي هو أحد معاقل العلم والوطنية من عهد الانتداب إلى العهد العربي الأردني إلى عهد الاحتلال الإسرائيلي. وما كان في البدايات سوى المدرسة التي أنشأتها السيدة نبيهة في منزل والدها القسيس حنا ناصر. وأما بعد وفاتها سنة ١٩٥١، فقد تولى شقيقها الدكتور موسى ناصر رعاية هذا الصرح العلمي وحوله إلى جامعة(٢٩).

لعل في هذه الصورة الموجزة أعلاه ردوداً على الأضاليل الصهيونية التي راحت تدعي أن المرأة العربية الفلسطينية قد عاشت في «جهل مطبق». ولنقرأ ما ورد في رسالة من روزا فيلت شتراوس إلى كارى شابمان كات سنة ١٩٢٠:

. . . النساء المسلمات والمسيحيات على الصعيد السياسي لم يولدن بعد، وهن، وخصوصاً في أوساط السكان المسلمين، يعاملن كما يعامل العبيد والحيوانات التي تحمل الأثقال؛ هناك ٩٠ بالمئة من الأميين بين ذكورهم، وحوالى نسبة ١٠٠ بالمئة بين إناثهم؛ بينما نسبة المتعلمين في السكان اليهود تبلغ مائة بالمئة بين الذكور، وبين الإناث فوق الثمانين بالمئة. .(٣٠).

النساء اللواتي اتهمتهن الدكتورة روزا شتراوس، أعلاه بأنهن كلهن أميات،

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩ و١١١.

(٢٩) دراغمة، الحركة النسائية في فلسطين: ١٩٠٣ ـ ١٩٩٠، ص ١٧٢.

(٣٠) «Letter from Rosa Welt Strauss to Carrie Chapman Catt (26 April 1920,»

ورد فـي: Ruth Ahrams, «Pioneering Representatives of the Hebrew People: Campaigns of the Palestinian Jewish Women's Equal Rights Association, 1918-1948,» in: *Women's Suffrage in the British Empire: Citizenship, Nation, and Race*, edited by Ian Christopher Fletcher, Laura E. Nym Mayhall and Philippa Levine (London; New York: Routledge, 2000), p. 9.

هن اللواتي علّمن الأجيال في مختلف المدارس الوطنية والأجنبية، ومن بين هؤلاء النساء «المتعلمات» يوم كن يتهمن «بالجهل المطبق» من قبل شتراوس وغيرها، كانت السيدة أسمى طوبي التي راحت منذ تلك الأيام تسجل كلّ ما تسمعه عن تاريخ فلسطين وحاضرها، وقد روت عن الأستاذ ناصر عيسى أنّه طرح على طلاب مدرسة عكّا الحكومية في امتحان خطي السؤال التالي:

ما هي أهم صادرات فلسطين... وما هي أهم وارداتها؟

وأجاب فتى طالب في العاشرة من عمره:

أهم صادرات فلسطين هي. الحمضيات. والزيت. والصابون. أما أهمّ وارداتها هم اليهود[٣١].

أبرز المهن التي مارستها المرأة كانت التعليم وبعض الوظائف في المؤسسات الخاصة، وأما داخل المنزل فمارست عدداً من المهن اليدوية أبرزها الخياطة والتطريز. وقد ذكرت الكاتبة فرنسيس نيوتن صديقة العرب في كتابها **خمسون عاماً في فلسطين**، أنها شاهدت بعد عودتها سنة ١٩١٩ المرأة تعمل في دائرة البريد، وهي وظيفة رسمية في مكان عام جلست فيها المرأة إلى جانب الرجل[٣٢]. غير أن المرأة في الثلاثينيّات لم تعد تكتفي بهذه المهن، خاصة بعد عودة العديد من الفتيات الجامعيات اللواتي تخصصن في الخارج، وقد شهدت الثلاثينيات عدة طبيبات في مختلف المدن.

أما المرأة الأقوى بين نساء فلسطين فكانت المرأة الفلاحة. ولما كان سكان القرى يشكلون ٧١ بالمئة من مجموع السكان، فقد باتت الفلاحات أيضاً يمثلن القطاع الأكبر بين النساء. والأم الفلاحة بالذات كانت الأقوى من بين أفراد أسرتها، فهي التي كانت تعمل على ثلاث «جبهات»، كانت تقوم بتربية أبنائها ككل أم، وكانت تقوم بأعمال زراعية متعددة، وكانت تشارك زوجها أحياناً، أو تقوم بمفردها في غالب الأحيان، ببيع المنتوجات الزراعية في المدينة، فتحمل الخضار والفاكهة على رأسها وتسير بقوة وثقة شديدة بالنفس. ولما كانت تجد نفسها مثقلة بهموم العمل كانت لا تمانع من أن يتزوج زوجها للمرة الثانية، كي تساعدها الثانية في أعباء المنزل وفي أعمال الحقل، لكنه غالباً ما كانت تقوم الزوجة الأولى باختيار

---

(٣١) طوبي، عبير ومجد، ص ٣٠٣.

(٣٢) Frances E. Newton, *Fifty Years in Palestine* (London: Cold Harbour Press, 1948), p. 148.

الثانية، وهكذا تبقى هي الآمرة الناهية في البيت، وصاحبة الكلمة المطاعة!

دخلت المرأة المثقفة عالماً جديداً في العشرينيّات، ألا وهو عالم الصحافة، لكنّها لم تدخله بأعداد كبيرة، بل بنخبة من الكاتبات اللواتي استمرت أسماء بعضهن لامعة لسنوات طويلة. ونكتفي بذكر سيدتين من الرائدات في الصحافة هما ماري شحادة، وساذج نصار.

١ ـ **ماري صرّوف شحادة، لم تمتهن الصحافة فقط بحكم زواجها من بولس شحادة صاحب جريدة مرآة الشرق** سنة ١٩٢٣، ذلك أن حبها للصحافة ابتدأ باكراً مع قراءتها لمجلة **العروس** الشهيرة لصاحبتها ماري عجمي، كذلك كانت تراسل **مرآة الشرق**، ثمّ أصبحت من كتّابها الدائمين بعد زواجها(٣٣).

اتصفت ماري شحادة بالجرأة في مقالاتها، وذات يوم من أيام سنة ١٩٣١، بينما كانت تستعد لإلقاء محاضرة لها في غزة، وكانت تلك أول محاضرة تلقيها امرأة هناك، اتصل بها حاكم القدس رونالد ستورز بالتلفون محذراً إياها من أي كلام سياسي: «إن لم تقفلي فمك فنحن سوف نرسلك إلى جزر سيشل... أنا لا أمزح، أنا أعني ما أقول»(٣٤). ولما دعيت للكلام في النادي الأدبي في حيفا في السنة التالية، كان شباب النادي هم الذين طلبوا منها عدم التكلّم بالسياسة، وقد اعترفت بذلك في مستهلّ كلامها، ثمّ قالت:

سوف أكون أول من يقول لكم على الرغم من كون زوجي صحافياً، أن الصحف لا تقول الحقيقة معظم الوقت. وزوجي سوف ينتقدني بشدة هذا المساء لقولي هذا، وحقيقة أقول إنني لا أفهم السياسة، وفي هذا اليوم كلماتي لن تكون عن السياسة كما يفهمها الناس، لكنّها لن تفترق عن السياسة. أي سياسة؟ أنّها ليست سياسة الانتداب ولا وعد بلفور، وليست سياسة الاستقلال التام أو الموت الزؤام،... وليست سياسة «خذ، ثمّ طالب أكثر» وهي السياسة التي اخترعها زوجي... سوف أتكلّم عن سياسة العائلة...(٣٥).

هل من ضرورة للتعليق بأن ماري صروف شحادة قالت أهم الآراء في السياسة على الرغم من أنّها قالت إنها لن تتكلم في السياسة؟

---

(٣٣) Najjar and Warnock, *Portraits of Palestinian Women*, pp. 230-231.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

٢ ـ **ساذج نصّار، أكثر الصحفيات شهرة، كانت اليد اليمنى لزوجها نجيب نصار صاحب جريدة الكرمل** من أبرز الصحف التي صدرت في فلسطين بعيد صدور الدستور العثماني سنة ١٩٠٨، وقد أخذت ساذج نصار منذ العام ١٩٢٣ تنشر في **الكرمل** وفي مجلة **الهلال** المصرية المقالات التاريخية والاجتماعية والنسائية، ثمّ تسلمت رئاسة تحرير **الكرمل** ما بين ١٩٤١ ـ ١٩٤٤[٣٦].

لما تأسست جمعية الاتحاد النسائي العربي بحيفا انتخبت ساذج نصار أمينة سرّ الاتحاد، وكانت تخطب وتكتب وتقود التظاهرات، وتصفها أم سمير (رقية مراد الحوري) بقولها:

كانت الروح المحركة للنضال... في كلّ الحركة النسائية. كانت دائماً تؤكد أن القاعدة الشعبية هي مدماك الأساس إذا كانت النساء يردن حقاً تحرير أنفسهن، فالتحرر لا يمكن أن يتحقق من خلال أقلية من نساء الطبقة العليا تعمل في الحقل الاجتماعي[٣٧].

من منطلق آخر، وبأسلوب هادئ راحت عنبرة سلام الخالدي، العروس اللبنانية التي انتقلت إلى فلسطين سنة ١٩٢٩، تصف المرأة الفلسطينية دون أن تميز بين طبقة وأخرى:

... دخلت القدس للمرة الأولى لكي أتخذها موطناً دائماً لمستقبل الحياة، ولم أشعر بشيء من الوجل أو الوحشة، بل كان التأثير العفوي انشراح صدري لجوها النقي، وبيوتها الجميلة، وتنسيق شوارعها، وهدوء الضجيج في أرجائها، ما يتناقض مع ما عهدته في بيروت، مع شدّة حبي لها وتعلقي بها، وتحسبي من الاستيحاش لحياة تعودتها لمدّة ثلاثين عاماً. وقد وجدت من محيط العائلة ومن أهالي القدس الأعزّاء ما أذهب عني كلّ وحشة، ووجدت بين نسائها ذكاء وقّاداً وثقافة عامة وعواطف محببة، مع كلّ ما فيها من تحفظ... ولكن هذا الهدوء الاجتماعي عند المرأة الفلسطينية لم يتناقض مع العواطف الوطنية المتحمسة التي كانت تسود كلّ ما عداها[٣٨].

كانت المرأة قد عبرت فعلاً عن تلك «العواطف الوطنية المتحمسة» في أول

---

(٣٦) طوبي، المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(٣٧) Antonius, «Fighting on Two Fronts: Conversations with Palestinian Women,» p. 37.

(٣٨) الخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين**، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

جمعية نسائية سياسية أنشأتها في القدس باسم «جمعية السيدات العربيات» سنة ١٩٢٨، وقد أنشأتها على غرار وصف عنبرة الخالدي لا على مبدأ ساذج نصار، وقد كانت أول جمعية ينصّ دستورها على حقّ المرأة في تعاطي الشؤون السياسية، وكانت هذه الشؤون تعني عقد الاجتماعات، والخطب، والتظاهرات. وأما بالنسبة إلى عضوية الجمعية، فكان هناك حرص على أن تتمثل كلّ عائلة من العائلات المقدسية بعضو على الأقل.

زارت وفود من «جمعية السيدات العربيات» النساء في يافا ونابلس وصفد وطولكرم وغيرها بهدف المسعى إلى تأسيس جمعيات مماثلة، وفي يافا كان الاحتفاء مضاعفاً بسيدات القدس، خاصة وأن من مؤسسات الجمعية اليافاوية نظيرة عاصم حدّاد التي زارت دمشق أيام الملك فيصل لترفع إليه مطالب المرأة في بلادها. ولما تأسس الاتحاد النسائي العام في مصر برئاسة هدى شعراوي، التحق بعضها بها وبقي البعض الآخر يحمل الاسم الأوّل «جمعية السيدات العربيات»[٣٩].

العمل السياسي البارز الذي شاركت فيه المرأة حقاً كان تأييدها لثورة البراق سنة ١٩٢٩، وقد سبق هذه الثورة ما عرف بثورة نيسان/أبريل ١٩٢٠، وثورة أيار/مايو ١٩٢١، إلا أن تسمية كلّ منهما بالثورة كانت تسمية مجازية، فلم تدم أي منهما غير أيام، أما ثورة البراق فاتسعت حتّى شملت مدناً وقرى متعددة فلسطينية، كما إنّها استدعت أكثر من لجنة تحقيق دولية.

في ١٤ آب/أغسطس ١٩٢٩، قاد اليهود تظاهرة ضخمة في تل أبيب بمناسبة ذكرى تدمير هيكل سليمان، ثمّ قاموا بتظاهرة أخرى في اليوم التالي متوجهين نحو حائط المبكى في القدس، وهو حائط البراق عند المسلمين، وهناك رفع اليهود العلم الصهيوني وأنشدوا نشيدهم القومي (الهاتيكفا)، فكان استفزازهم هذا هو الشرارة التي اندلعت منها ما عرف بثورة البراق في فلسطين. وقد صادف اليوم التالي يوم جمعة ويوم ذكرى المولد النبوي الشريف، فتوجهت الحشود بعد الصلاة في المسجد الأقصى نحو رصيف حائط المبكى وحطموا أدوات اليهود. وتوالت الاشتباكات الدموية حتّى حصل الانفجار الكبير في ٢٣ آب/أغسطس، وهذا الانفجار يعرف بثورة البراق، فقد هجم العرب بأعداد ضخمة على اليهود في القدس وفي العديد من المدن والقرى، واستمرت أسبوعاً

---

(٣٩) طوبي، عبير وجد، ص ١٤٣ ـ ١٤٥.

كاملاً، وتميز هذا الأسبوع بتدخل البوليس البريطاني وطائراته بشكل سافر لإرهاب العرب، وكانت هذه أول مرة شعر فيها العرب بمحاباة الإنكليز بوضوح سافر للجانب اليهودي(٤٠).

كان من نتائج ثورة البراق، عشرات من القتلى والجرحى من الجانبين. لكنه على الرغم من توقف الاشتباكات نفسها بعد أسبوع واحد، فالاجتماعات الوطنية في عدد من المدن أخذت تتوالى، والاحتجاجات العربية تتصاعد، وكان من أبرزها صوت المرأة الفلسطينية لأول مرة، فتنادت السيدات وعقدن في ١٦/ ١٠/ ١٩٢٩، اجتماعاً عاماً في منزل السيدة طرب زوجة عوني عبد الهادي وابنة الشهيد سليم عبد الهادي، أحد الشهداء الأوائل الذين أمر بشنقهم السفاح جمال باشا في منتصف الحرب الكبرى. وأسفر الاجتماع عن جملة قرارات وعن انتخاب وفد منهن لمقابلة المندوب السامي. وفي السراي استقبلهن اللورد تشانسلور المندوب السامي وقرينته، وتكلّمت باسم النساء متيل مغنّم بالإنكليزية، وطرب عبد الهادي بالعربية، أما أبرز الأسباب التي أوردنها لاستياء العرب وثورتهم:

وعد بلفور ؛ عدم إيقاف المهاجرة في هذه الأيام بالنظر للأحوال الاقتصادية السياسية السيئة ؛ تطبيق قانون العقوبات المشتركة المخالف لجميع الشرائع المتمدنة. . .

إن السيدات العربيات يا فخامة المندوب السامي. . . يلتمسن اتباع سياسة في هذه البلاد أرشد من السياسة المتبعة اليوم نحو العرب(٤١).

لما عاد الوفد النسائي إلى بقية السيدات، انطلقت التظاهرة النسائية الضخمة في مائة سيارة تجوب شوارع العاصمة، ووفقاً لبرنامج معد سلفاً وموافق عليه من قبل الحكومة. وقد أثارت هذه التظاهرة النسائية في حينها حماساً شعبياً كبيراً، فقد كانت نقطة انطلاق للقطاع النسائي الذي كان منصرفاً للعمل الاجتماعي كي يبدأ العمل السياسي.

انطلاقاً من النتائج التي توصلت إليها نتائج لجان التحقيق التي جاءت فلسطين في أعقاب ثورة البراق، والتي كانت من أنجح الثورات في فلسطين، جاءت أولاً

(٤٠) بيان نويهض الحوت، القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين، ١٩١٧ ـ ١٩٤٨ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨١)، ص ٢٢١ ـ ٢٢٤.

(٤١) الجامعة العربية، ٢٨/ ١٠/ ١٩٢٩.

لجنة شو للتحقيق برئاسة السير والتر شو، ثمّ جاءت لجنة البراق الدولية التي استمعت إلى عدد من علماء البلدان العربية والإسلامية. كان رئيس المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى الحاج أمين الحسيني قد دعاهم للإدلاء بشهاداتهم عن المكانة الدينية والتاريخية للمكان عند المسلمين مع الوثائق والأدلة. وأخيراً صدر عن قصر باكنغهام في أيار/مايو ١٩٣١، اعترافاً بملكية المسلمين للبراق، أي الحائط الغربي، واعتبر الحائط جزءاً لا يتجزأ من ساحة الحرم الشريف التي هي من أملاك الوقف، وكذلك ملكية الرصيف الكائن أمام الحائط(٤٢).

وهكذا، كان للمواقف الصلبة التي وقفها المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى تسانده الجمعيات الوطنية والدينية والفئات الشعبية، وفي طليعتها الفلاحون، الدور الأكبر في تثبيت ملكية العرب المسلمين. والدليل على نجاح هذه «الثورة» أن الجانب اليهودي لم يحرك ساكناً بشأن حائط البراق طيلة عهد الانتداب.

من الشهادات النادرة عن اجتماعات السيدات في ثورة البراق شهادتان لسيدتين من اللواتي شاركن في تلك الاجتماعات، والشهادة الأولى للسيدة متيل مغنّم التي جاء فيها:

السير جون شانسلور استقبل الوفد بحرارة وأكد لهن نواياه الطيبة.

لما عاد الوفد إلى المؤتمر الذي كان مازال منعقداً، ونقل إليهن ما جرى في المقابلة مع المندوب السامي، تقرر أن تقوم كلّ عضوات المؤتمر بتظاهرة تمر في كلّ شوارع القدس الرئيسيّة، وتتوقف أمام القنصليات لمختلف الدول الأجنبية، حيث تقدّم مذكرة تتضمن مقررات المؤتمر للقنصل. . .

قنصل الجمهورية التركية وحده من دون القناصل، حيا المتظاهرات وتمنى لهن كلّ النجاح في حركتهن(٤٣).

قبل انتهاء المؤتمر انتخبت السيدات لجنة تنفيذية، غير أن متيل مغنّم نفسها وهي التي انتخبت أمينة سر اللجنة، وهي التي تعتبر من الرائدات في العمل النسائي، لم تورد الأسماء الأولى للسيدات، بل كتبتها سيراً على العادة الدارجة يومها حين كان يكتفي بالقول «حرم فلان»، إلا حين تكون المرأة غير متزوجة

---

(٤٢) الجامعة العربية، ١٠/ ٦/ ١٩٣١.

(٤٣) Mogannam, *The Arab Woman and the Palestinian Problem*, pp. 75-76.

فيذكر حينئذ اسمها الأوّل وعائلتها؛ أما السيدات المنتخبات فهن كما وردت أسماؤهن، وبالصيغة نفسها: قرينة الدكتور الخالدي رئيسة؛ الآنسة شاهندة الدزدار أمينة للصندوق؛ والعضوات قرينات: جمال الحسيني؛ موسى العلمي؛ عوني عبد الهادي؛ شكري ديب؛ بولس شحادة؛ صبحي الخضراء؛ والأوانس زاهية النشاشيبي؛ فاطمة الحسيني؛ خديجة الحسيني؛ زليخا الشهابي[٤٤].

أما الشهادة الثانية فهي لعنبرة الخالدي التي روت جانباً آخرَ عن المؤتمر:

«وقد حضرت أول اجتماع وطني للسيدات في تشرين الأوّل/ أكتوبر سنة ١٩٢٩، حينما تجمعت جموعهن ودعين إلى اجتماع عام أمته وفودهن من جميع البلاد الفلسطينية، وترأسته حرم كاظم باشا الحسيني. وتعد السيدة زكية الحسيني في الطليعة من نساء فلسطين، لها مقام خاص في بيئتها، كما كان لها دائماً رأي شجاع تبديه دون مواربة، وتنتقد بصراحة متناهية لا تلجأ فيها إلى المجاملة، وقد عرفت عنها هذه المزية التي كثيراً ما أدت إلى لذعات يشعر بها من توجهها إليه. . .

أما الاجتماع فقد عقد في منزل السيدة طرب حرم عوني عبد الهادي، وهي من سيدات فلسطين المثقفات الذكيات، وكان عبارة عن مؤتمر تكلّمت فيه الكثيرات.

وقد لفت نظري في هذا الاجتماع، الإجماع التام على المقرّرات التي اتخذت، ثمّ الصراحة المدهشة في تأييد أو عدم تأييد أسماء من انتخبن كلجنة عليا تمثل المرأة الفلسطينية، وتتضامن مع الرجل في المطالب السياسية والمواقف الوطنية. . .

وأذكر أن السيدات اللواتي قابلن المندوب امتنعن عن شرب القهوة التي قدمت إليهن، تمشياً مع العادة العربية القديمة التي لا تقبل الضيافة في ظروف مماثلة، إلا إذا نالت وعداً صادقاً بقبول ما جاءت بشأنه. وبعد هذا الاجتماع عهد إلى اللجنة المنتخبة بأن تتماشى بجهودها مع اللجنة التنفيذية التي سبق وتألفت من الرجال، واعترفت بها الحكومة، فأصبحت تسمى بـ «اللجنة التنفيذية للسيدات العربيات». وبدأت أعمالها، فلم تقصّر بإظهار وجودها في أي سبيل، مثل تقديم الاحتجاجات، والمطالبة بالحقوق، والقيام بالتظاهرات. . . وكن قد اتخذن قراراً مع القسم العظيم في هذا الاجتماع بمقاطعة المتاجر اليهودية مقاطعة تامة[٤٥].

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٤٥) الخالدي، جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين، ص ١٧٨ ـ ١٨٠.

هذا المشهد أعلاه من خلال اجتماعات السيدات في القدس هو المشهد الشهير عن المرأة الفلسطينية وثورة ١٩٢٩. غير أن هناك أكثر من مشهد لمشاركة المرأة بهذه الثورة مشاركة حقيقية لم يحظ بالشهرة المماثلة لتظاهرة السيدات بالسيارات، أو لمشاركة العائلات المعروفة كلّ منها بعضو على الأقل؛ وأما من «المشاهد الشعبية المجهولة» فقد اخترت أدناه مشهدين:

المشهد الأوّل: في هذا المشهد تظهر صورة المرأة نفسها التي شاركت في ثورة البراق، تلك التي حملت سلاحاً أو ذخيرة للمقاتلين، وتلك التي ساهمت في الصدامات مع رجال البوليس، وتلك التي أسعفت جريحاً، وتلك التي صمدت في بيتها لكنّها لم تنج من غدر القتلة، والدليل على وجود هؤلاء ليس مجرد حكايات تروى، فالدليل أسماء شهيدات لم تعرف حتّى الآن ظروف استشهاد كلّ منهن، ولو كان هناك من سأل الأولاد والأحفاد والأقرباء، لكان العثور على الأجوبة ممكناً جداً. وهؤلاء هن تسع نساء شهيدات من مجموع ١٣٣ شهيداً، وأدناه الأسماء كاملة، كما وردت في وثائق المؤرخ أكرم زعيتر، وهي لا تقتصر على اسم الزوج وحده:

عائشة أبو حسن زوجة علي العطاري من عطارة ـ القدس؛ عزبة بنت محمد علي سلامة من قالونية ـ القدس؛ جميلة بنت محمد أحمد الأزعر من صور باهر ـ القدس؛ تشاويك حسين من بيت صفافا ـ القدس؛ مريم علي أبو محمود من يافا؛ حليمة يوسف الغندور من يافا؛ فاطمة محمد علي حاج محمد من بيت دراس؛ امرأتان من عرب العريسية استشهدتا مع ١٢ رجلاً بالقرب من الحدود السورية، ولكن لم تعرف أسماؤهم[٤٦].

المشهد الثاني: ينحصر هذا المشهد في ثلاث أمّهات عرفن بأسماء أبنائهن وليس بأسمائهن، ولا بأسماء أزواجهن. أما تاريخ المشهد فهو صباح يوم الثلاثاء في ١٧/٦/١٩٣٠، وأما المكان فهو أمام سجن عكا المركزي، وأما المناسبة فهي إعدام الشهداء الأبطال الثلاثة محمد جمجوم وفؤاد حجازي وعطا الزير، هؤلاء الذين سجنتهم حكومة الانتداب في خضم ثورة البراق، ثمّ قامت بإعدامهم متجاهلة كلّ نداءات الملوك والرؤساء العرب لإلغاء القرار بالإعدام واستبداله بالسجن، أسوة بما فعلته مع عشرات السجناء الذين اعتقلتهم متهمة إياهم بالمشاركة في ثورة البراق.

---

(٤٦) أكرم زعيتر، **وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩١٨ ـ ١٩٣٩**، إعداد بيان نويهض الحوت (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٩)، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٢.

كان يوم الثلاثاء ذاك يوماً خالداً في الذاكرة الفلسطينية، عمّ فيه الإضراب الشامل والهدوء الحزين، وما بين إعدام كلّ شهيد وآخر من صباح ذلك اليوم كانت تمر ساعة من الزمن كأنها دهر، وكلما دقت ساعة إعدام بطل منهم، محمد أو فؤاد أو عطا، كانت أصوات المآذن في كلّ فلسطين تردد «الله أكبر»، كما كانت أجراس الكنائس تقرع.

تحدى منع التجول، وشق الهدوء الحزين، صوت امرأة في الشارع العريض أمام سجن عكّا وهي تتغنى ببطولة ابنها وتدعوه للصمود. يقال إن ذلك الصوت كان صوت أم محمد جمجوم، ويقال أيضاً أنّه كان صوت أم فؤاد حجازي، وقد يأتي غداً من يقول أنّه كان صوت أم عطا الزير. من يدري؟ ولا خلاف على اسم الأم الشجاعة. أما السؤال فهو: ماذا قالت الأم وهي تغني وتزغرد؟

السجن لك قفص من ذهب

والقيد لك خلخال

وحبل المشنقة كردانك[٤٧]

يا زينة الأبطال[٤٨].

وفي رواية شعبية أخرى أن الأم قالت وهي تزغرد:

إيه يا. والمشنقة تاجك

إيه يا. والقيد لك خلخال

إيه يا. وموتك عن بلادك عزّ

إيه يا. يا زينة الرجال[٤٩].

في أعقاب ثورة البراق، أي في نهاية العشرينيّات، اجتاحت البلاد موجة من تأسيس الجمعيات، واستمر توالي تأسيس الجمعيات في الثلاثينيّات، وكان من أول ما أنشئ جمعية اتحاد العاصمة في القدس، واتحاد عكّا، حتّى جاء يوم لم تخلُ فيه مدينة فلسطينية من الجمعيات النسائية.

---

(٤٧) الكردان هو العقد.

(٤٨) سمعت هذه الأبيات في صغري عشرات المرات من أمي رحمها الله.

(٤٩) طوبي، عبير ومجد، ص ٣٣٣.

ورد في بداية البحث أن العقد الذي انطلقت فيه المرأة الفلسطينية هو الثلاثينيّات وليس العشرينيّات، وقد أثبت البحث هذه الفرضية، أثبت أن دور المرأة الذي كان متفوقاً في العشرينيّات هو الدور الاجتماعي والإنساني، وهو في الواقع قد استمر في تصاعد بعد ذلك؛ كما أثبت البحث أن الدور النضالي الفعلي للمرأة كان قد ابتدأ أيضاً في العشرينيّات، ولكن في نهايتها؛ أما تكامل الأدوار وانطلاقة المرأة الفلسطينية التي كانت وقوداً مستمراً للثورات المتلاحقة، فهو دور قد برز بقوة وتواصل منذ الثورة الكبرى سنة ١٩٣٦.

بمعنى آخر ظهر لنا أن حضور المرأة على الصعيد الاجتماعي كان بارزاً منذ نهاية الحرب الكبرى، وقد استمر في تصاعد؛ أما حضورها على الصعيد السياسي، والذي اقتصرت بداياته على التأييد والتظاهر ورفع الصوت عالياً، فهو قد لفت الأنظار في نهاية العشرينيّات، واستمر كذلك في تصاعد.

ويبقى السؤال: هل توصل البحث إلى أفق ما، أو حقيقة ما، كانت مجهولة؟

الجواب نعم، ولا، والمقصود أن الجديد الذي توصلت إليه ليس جديداً بحدّ ذاته، إنما رؤيته من منظار العشرينيّات أعطاه بعداً جديداً، كما سوف نرى، ذلك أن التركيز على النساء الرائدات في هذا العقد، قد قادني لمعرفة أنّه كانت هناك فئتان لا واحدة من هؤلاء النساء:

الفئة الأولى، هي الفئة المتعارف عليها في كلّ زمان ومكان، والنابعة في وجودها وتطورها من المحيط العام، وقد ظهر لي أن المرأة في هذا العقد قد واكبت أحداث بلادها وتطورت معها وطورت فيها، كما ظهر لي أنّها تمكنت بالرغم من كلّ الظروف القاسية المحيطة ببلادها أن تتقدم على كلّ المستويات، العلمية والاجتماعية والنضالية، وتشمل هذه الفئة السيدات الرائدات والعاملات في الحقول الاجتماعية والثقافية والصحافية اللواتي ورد عنهن أعلاه.

الفئة الثانية، هي ليست فئة أساساً، لكونها قائمة على القلة النادرة من العناصر المبدعة والرائدة، والتي قد توجد في زمن ما وقد لا توجد، وربما جرت العادة أن تصنف اللواتي ينتمين إلى هذه «الفئة»، كلّ في حقل اختصاصها، كأن يقال المبدعات في الطب مثلاً، أو في الفلسفة مثلاً، لكن البحث كان عن المرأة بِكُلّ ما يعنيه وجود المرأة من معان إنسانية، ولذلك كان ما استوقفني حقاً هو ليس التفوق العلمي بحدّ ذاته، لهذه أو تلك، بل هو تلك الازدواجية النادرة في شخصية كلّ منهن من التفوق العلمي والعطاء الإنساني اللامحدود.

وهكذا، قادني البحث إلى ثلاث سيدات رائدات مبدعات، لم ينحصر إبداعهن ولا عطاؤهن الإنساني حتماً في العشرينيّات وحدها، لكنه كان قد انطلق وأصبح إبداعاً معروفاً ومميزاً في العشرينيّات، وتواصل حتّى وفاة كلّ منهن.

أولاً: نبيهة ناصر (١٨٩٠ ـ ١٩٥١)

أسست المربية السيدة نبيهة ناصر سنة ١٩٢٤، مدرسة للإناث في بير زيت، تحولت مع الزمن إلى جامعة كبرى كما مرّ معنا، وهناك الكثيرات اللواتي أسسن مدارس وتفوقن في حقل التعليم، غير أن نبيهة ناصر كانت امرأة متميزة في شخصيتها الفذّة، في إشرافها الدقيق على كلّ صغيرة وكبيرة، في التوازن لديها ما بين الإيمان والعقل والوجدان، وما بين الأهداف العليا والعمل اليومي.

في ذلك الزمن البعيد كانت من أول من أدخل مادة الموسيقى إلى منهاج مدرستها، وكانت من أول من أدخل النشاطات اللامنهجية كالتعلم الذاتي والمطالعة الخارجية(٥٠). ولا تعرف أهمية هذا المنحى إلا حين نتذكر طبيعة المرحلة والجوار الذي جاء منه الطلاب والطالبات إلى مدرسة بير زيت، وقد شرحت ذلك سامية ناصر حين قالت:

كان يرتادها (المدرسة) طلاب من مختلف القرى المحيطة بمدينة رام الله كدورا القرع، جفنا وعين سينياً، ويثابرون على الحضور حتّى في أيام البرد القارس وثيابهم مبتلة متجشمين عناء السفر ومخاطره من أجل الحصول على مستوى تعليمي مميز(٥١).

أما رائدة التعليم المميز بتطبيق النهج الحديث البعيد كلّ البعد عن التلقي، والقائم على تنمية شخصية الطلاب بحرية وثقة بالنفس، فهي قد تميزت أيضاً باهتمامها بأصغر الأمور والأعمال اليومية التي لم تكن تكتفي بالإشراف عليها، بل تقوم بها بنفسها، بينما كان ممكناً لها أن توكل الطالبات بها، وكما روت سامية أيضاً لناديه حمدان في أثناء جولة لهما على المبنى القديم، بعد نصف قرن من وفاة المربية القديرة:

---

(٥٠) ناديه حمدان، «المربية المرحومة نبيهة ناصر،» شؤون المرأة، السنة ٧ (حزيران/ يونيو ١٩٩٤)، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

هذه هي الطاولة التي كانت عمتي تضع عليها أنواعاً شتى من القناديل والفوانيس لاستخدامها للإنارة، وكانت تقوم بتنظيفها وتعبئتها بالكاز بنفسها[٥٢].

يوم حضرت نبيهة ناصر المؤتمر النسائي الشرقي برئاسة الرائدة السيدة هدى شعراوي في دار جمعية الاتحاد النسائي العربي بالقاهرة، سنة ١٩٣٨، ألقت خطاباً تحدثت فيه عن العروبة والوحدة، وقد ركزت على أهمية التربية والتعليم، ونفت نفياً قاطعاً أي فوارق دينية بين أفراد الأمة العربية، ولما توقفت إزاء فقدان الأقطار العربية لحريتها السياسية إلى حدّ يحول دون تحقيق الوحدة في ما بينها، حتّى لو أرادت هذه الأقطار ذلك، عادت لتجد الحلّ في الوحدة الاقتصادية أولاً، قائلة إن الخطوة الممهدة الأولى هي في وضع «أساس الوحدة العامة بتشييد وحدة اقتصادية وثقافية بأسرع ما يمكننا من الزمن، وبدون أن ننتظر نضوج الوحدة السياسية»[٥٣].

أما الوجه الإنساني والوطني للسيدة نبيهة ناصر، فهو وجه يومي وليس في المناسبات، فهي يوم كان يحتاجها طالب أو طالبة أو أي إنسان، كان يجدها دوماً تلك الصديقة المعطاء الحنون، ويوم كانت تقوم في البلاد ثورة، كانت دائماً بير زيت من معاقلها، ومؤسسة «مدرسة بير زيت» في المقدمة، وكانت هي الأستاذة المربية العاملة بنشاط ودأب دون انقطاع، وهي التي يردد عنها طلابها دوماً قولها: «لولا أن لجسمي حقاً علي في أراحته لما ارتحت». وهي التي يتحدث كلّ من يعرفها عن إيمانها المطلق بالعدالة والمساواة والأمانة والصدق والعروبة.

لم تتخرج نبيهة ناصر من جامعة ما، لكنها تخرجت من جامعة الحياة، درست بداية في مدرسة بيت لحم الثانوية، واطّلعت على علوم الطبيعيات على يدّ أستاذ بريطاني في أثناء إقامتها في الخرطوم للعمل هناك، وكما وصفتها تلميذتها وابنة أخيها ريما ناصر:

«إن مدرسة الحياة الزاخرة بالتجربة والمعرفة شكلت بالنسبة إلى عمتي أعظم مدرسة، تخرجت منهما بثروة هائلة من الثقة بالنفس، المقدرة على إدارة دفة الأمور، الوعي السياسي والكفاح العملي.

... ليس من قبيل المبالغة عندما أقول إنّه بالرغم من كافة المعوقات التي

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٥٣) انظر خطاب نبيهة ناصر (فلسطين)، الذي قُدّم إلى: المؤتمر النسائي الشرقي المنعقد بالقاهرة في ١٨ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٨، ص ١٣١ ـ ١٣٤.

كانت تقف كالصخرة المنيعة الصامدة أمام العمة، إلا أنّها تبقى نشيطة، بشوشة، مدبرة، معطاء وتحاول دائماً إيجاد الحلول والتسهيلات التي تواجهها في إدارة مدرستها وسط هذه البيئة الريفية الفقيرة[٥٤].

ثانياً: فاطمة اليشرطية الحسنية (١٨٩٠ ـ ١٩٧٩)

فاطمة اليشرطية، امرأة رائدة في علم التصوف، قضت عمرها في العبادة والتأمل والصلاة والكتابة ومساعدة من حولها ومن يطرق بابها، غير أن لها سيرة إنسانية وسيرة امرأة مشعة بالمعرفة وبالتواصل مع الآخرين، وبمتابعة الحياة اليومية والثقافة والفن الأصيل.

لم تمنعها واجباتها الدينية من الاهتمام يومياً بمشاكل الناس، ومحاولة التخفيف عنهم، ولم تمنعها هالة الإيمان على وجهها من مناقشة ضيوفها وأصدقائها بِكُلّ الشؤون. وكانت امرأة متواضعة، تجالس الصغار كما تجالس الكبار، تعترف بما لا تعرف، وتعطي كلّ ما تعرف.

ولدت فاطمة ابنة الشيخ علي نور الدين اليشرطي، شيخ الطريقة الشاذلية، في مدينة عكّا، في أول العقد الأخير من القرن التاسع عشر، وكان طبيعياً أن تستقي منه في طفولتها وحداثتها مبادئ الدين الحنيف، فكان والدها هو النافذة التي أطلت منها على الدنيا. ولما غادر الدنيا وهي ما زالت صغيرة السن، عاشت عمرها وهي تحاول السير على خطاه وخطى الأوائل، ومن أهم ما تذكره عن والدها الشيخ قوله لها: «يا ابنتي! كوني صادقة في كلّ شيء. ومتى كنت صادقة في كلّ شيء، فلا تخافي من شيء. فالصدق منجاة. كوني دائماً مع الحق»[٥٥].

تركت العالمة المتصوفة عدة مؤلّفات دينية وسيرة ذاتية، نختار منها عن مفهومها للشكر الصوفي، فهو مفهوم عملي وإنساني، تشرحه بقولها:

والشكر الصوفي لا يكفي مجرد القول فقط، لأن التصوف يطالب أبناءه بأن يشكروا الله، عزّ وجل، على آلائه ونعمه، وذلك بالأعمال الصالحة التي يقدمونها إلى عباده الآخرين. فالشكر الصوفي عملي، لا شكر قولي مجرد[٥٦].

---

(٥٤) حمدان، «المربية المرحومة نبيهة ناصر»، ص ١٣٥ ـ ١٣٦، وانظر: طوبي، **عبير ومجد**، ص ٧٠.

(٥٥) الحسنية، **مسيرتي في طريق الحق: أثر التصوف في حياتي**، ص ٣٥١.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

وهي في سيرتها الذاتية تقول إنّها ليست من أهل السياسة، لكنّها تحب وطنها وأبناء أمتها، وهذا يذكرها بتلك الأيام التي «كنا نحلم فيها بقيام دولة عربية إسلامية واحدة». كانت تناقش الأمور الفنية، وكانت معجبة بصوت أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب ومسرحيات نجيب الريحاني، وتحرص على حضور حفلاتهم أثناء زياراتها للقاهرة. وهي تقول: «وكنت أفعل ذلك، وأنا موقنة أنّه لا يتعارض مع تمسكي بأمور ديني، فإذا قام الإنسان بما عليه نحو ربه، فلا بأس من مراعاة نفسه وترفيهها، ضمن حدود الشرع والأدب، لأنها تكون، عندئذ، نفساً مرضية مطمئنة. فالدين يسر، ليس فيه تزمت أو عسر»[٥٧].

ما بعد الحرب الكبرى، وعودتها من دمشق إلى عكّا، كان كبار القوم والعلماء يزورونها في منزلها، وكان اسمها بات معروفاً لكونها صاحبة الإيمان والتصوف والرأي السديد، وقد كتبت عن هذه المرحلة تقول:

وكانت الأعوام التي تلت تلك الحرب العالمية الأولى، كفيلة بأن تفتح أعين الناس وبصائرهم، لمعرفة حقائق الأمور التي تمر بهم؛ فقد قامت الثورة في مصر، على عهد سعد زغلول؛ ثمّ كانت الثورة في دمشق وباقي الأنحاء السورية؛ كما اندلعت الثورات في فلسطين. ولهذا، لم نكن نشعر بالاستقرار، أينما كنا؛ وظهرت الحاجة إلى الظهور النسائي، وإلى أن تساهم المرأة العربية في تنظيم المجتمع العربي والتخطيط له. . .

. . . أما من حيث المجتمع، فإن معرفتي بعلماء تلك الفترة التي تلت الحرب العالمية الأولى، واتصالي بهم، سواء أكان ذلك في عكا أو في القاهرة أو دمشق أو بيروت، وصداقتي لِكُلّ واحد منهم، جعلتهم لا ينقطعون عن زيارتي، أو مراسلتي، حتّى أولئك الذين لم يكونوا من أبناء طريقتنا الشريفة. وكان لهذه الصحبة والود الأصيلين أبلغ الأثر في نفسي، لأنهم كانوا ينظرون إليَّ نظرة تقدير واحترام، لتعشقي المبادئ الإنسانية، وتهافتي على طلب العلم والمعرفة. . .[٥٨].

كان للعالمة الدينية حضور هادئ مشع في أي مجلس كانت ما جعل كلّ من عرفها، ولو مرة واحدة، لا ينسى لقاءها ولا حديثها، وقد كنت يوماً من هؤلاء، وكان ذلك في أوائل السبعينيّات في بيروت، وكانت وهي التي أصبحت

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٨ و٣٠١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٨ و٣٠١.

في عمر الشيخوخة ما زالت محدثة حاضرة الذهن والروح والوجدان لمناقشة الجالس أمامها قضايا العصر، وهموم الناس؛ كانت وهي العالمة المتصوفة، سرعان ما يشعر المرء في حضرتها أنّها هي التي دخلت عالمه وقضاياه، وكثيراً ما تكون هي صاحبة المبادرة، وينتهي اللقاء دون أن تبدي من ناحيتها حتّى إيحاءً بأن على الآخرين أن يدخلوا عالمها. كانت من القلائل من بين نساء العرب ورجالهم في تقديرها واحترامها للإنسان.

ثالثاً: كلثوم نصر عودة فاسيليا (١٨٩٢ ـ ١٩٦٦)

أعلنت مجلة **الهلال** المصرية سنة ١٩٤٧، عن مسابقة عنوانها «كيف يعيش المرء هنيئاً؟»، وكان الحكام من كبار الكتاب والأدباء العرب كمصطفى عبد الرازق وخليل مطران وسلامة موسى... ثمّ كانت المفاجأة أن تفوز بالجائزة امرأة كان يعتقد أنّها امرأة مكافحة عاملة وعالمة لم تعرف الهناء في حياتها إلا لماماً، وتلك هي كلثوم نصر عودة ابنة الناصرة، والتي كانت فلسطين لا تعرف عنها حتّى تلك السنة سوى أنّها تلك الفتاة التي تعلمت ثمّ علمت في مدرسة «الموسكوب»، أي «دار المعلمات الروسية في بيت جالا»، ثمّ سافرت إلى بلاد «الموسكوب». كما كان معروفاً عنها أنّها برعت في الترجمة والقصة القصيرة وأصبحت عَلَماً من أعلام الأساتذة والأدباء العرب في لينغراد.

أما حين أعلنت مجلة **الهلال**، أن كلثوم عودة قد فازت بالجائزة، فقد كانت تلك أول مرة يطّلع فيها الناس على أسرار حياة هذه المرأة المكافحة التي أثبتت أن مقياس السعادة ليس مقياساً ذاتياً، بل هو في تلك العلاقة مع الآخرين. كتبت تقول:

ولدت خامس فتاة في أسرة تشتاق صبياً بعقلية ما قبل ٧٣ عاماً... ولك أن تتصور الاستقبال الذي استقبلت به يومئذ... بالدموع.

ورافقتني كراهة والديّ. وكنت سمراء اللون فكان ذلك معيرة لي فكنت أنادى بالسوداء. وانكمشت على نفسي حتّى أصبح أهل بيتنا يدعونني «الست سكوت» وانكببت على العلم بالرغم من إرادة والدتي.

هربت من البيت لأقترن بطبيب روسي فلم يغفر لي والداي ذلك إلا بعد سنوات. سافرت مع زوجي إلى روسيا عام ١٩١٤... ابتدأت أتعلم مهنة التمريض فلما أتممتها سافرت إلى الصرب ومنها إلى الجبل الأسود و... و...

بعد زواجي بست سنوات توفي زوجي تاركاً لي ثلاث طفلات... وتاركاً إياي وحيدة في محيط غريب. إنما كيف كانت مشاعري حينئذ؟

لقد كنت في ساحة الحرب في البلقان وفي روسيا ولكن ألم أكن سعيدة لمعافاة كلّ جندي أو لتخفيف آلامه؟... لقد علّمت... زرت الفلاحين في منازلهم... عالجتهم... عملت الأعمال الشاقة لأعيل نفسي وطفلاتي الثلاث... فاستأجرت أربعة أفدنة من الأرض لأزرعها وكنت بالفعل أزرع وأسير وراء الحصادين لأجمع لفائف القمح.

«الآلة البخارية التي تدرس القمح كان عليّ أنا أن أزودها بالوقود وهو من القش والتبن يومئذ، ويحتاج هذا التزويد إلى حركة دائمة تضني طوال النهار... في كلّ تلك الحالات كنت أحسب عيشي هنيئاً لأنني لم أشعر وطفلاتي بالجوع والعوز... لم يكن لدي وقت أضيعه بالملل أو الضجر... لم أعرف الاحتياج المادي أو النفساني حتّى ولا إبان تلك المجاعة الهائلة وتلك الحروب الفظيعة[٥٩]».

كانت كلثوم عودة فاسيليا أول امرأة عربية نالت لقب بروفسور في «الاتحاد السوفياتي»، وقد نالت الميدالية الذهبية مرتين تقديراً لبطولتها في الحرب، وتركت عدداً كبيراً من القصص القصيرة، كما ترجمت العديد من المؤلّفات الأدبية الروسية إلى العربية، والعديد من الكتب العربية إلى الروسية. وهي لم تنس فلسطين، بل عادت سنة ١٩٢٨ لتدرس حالة النهضة النسائية[٦٠]. وقد روى لي المؤرخ نقولا زيادة، ابن الناصرة، أنه التقاها في بيت أحد الأصدقاء في تلك السنة، وأنها قالت إنّها جاءت لتحمل معها كتباً ومراجع.

خاتمة

لو تساءلنا: ماذا يجمع بين هؤلاء الرائدات الثلاث على اختلاف الدروب في ما بينهن؟

الجواب هو أن كلاً من هؤلاء السيدات الثلاث، اللواتي جئن من بير زيت وعكّا والناصرة، قد برهنت من خلال سيرتها على أهمية العطاء الدائم، وعلى أن «ينبوع الحياة هو في داخلنا»، كما قال يوماً أديب روسي.

---

(٥٩) طوبي، عبير ومجد، ص ٧٨ ـ ٨١؛ نقلاً عن: **الهلال** (تموز/ يوليو ١٩٤٧).

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.

وأخيراً، لو كان موضوعنا هو المرأة في الثلاثينيّات، لكانت الوقفة مطولة مع المرأة المناضلة التي قدمت الكثير في كلّ الثورات، والتي أصبح من بينها طبيبات وفنانات ورائدات في مختلف نواحي الحياة. وقد احترم الرجل الفلسطيني المرأة، وقدّر عطاءاتها، وهذا ما جعل دخولها عضواً في المجلس الوطني الفلسطيني دخولاً «مميزاً» لم تسبقه تظاهرات ولا مذكرات احتجاج ومطالب. فحين انعقد هذا المجلس الوطني أو «البرلمان» الأوّل في القدس من ٢٤٠ عضواً، سنة ١٩٦٤، كان من بينه سيدات وأديبات، وكان الفارق بين هذا الاجتماع وأي اجتماع وطني سابق في النظرة إلى المرأة، هو أن اسمها أصبح يذكر كاملاً ودون الحاجة إلى ذكر اسم الزوج وحده مسبوقاً بكلمة «حرم» أو «عقيلة»؛ وأما السيدات فهن: وديعة خرطبيل؛ الكسندرة ظريفة؛ سلوى ناجية؛ سميرة عزام؛ صبا الفاهوم؛ يسرى البربري؛ فدوى طوقان؛ زليخا الشهابي.

ويبقى السؤال الرئيسي: لماذا تأخر النضال الفلسطيني ضدّ الانتداب البريطاني والصهيونية معاً حتّى منتصف الثلاثينيّات؟

الإجابة عن هذا السؤال في عالم التاريخ وكتبه، وهي تطول... وتطول، وأكتفي بتعليق لأحد المؤرخين:

لو اشتعلت الثورات في فلسطين ضدّ الانتداب منذ البداية، لتغير تاريخ فلسطين!

وهذا مؤداه... أن تاريخ المرأة كان أيضاً قد تغير.

الفصل السادس عشر

ثورة العشرين وبدايات الوعي النسائي في العراق

إنعام كجه جي(*)

مقدمة

لم أكن أدري، وأنا أقرر أن أنجز هذا البحث عن دور المرأة في ثورة العشرين وبدايات الوعي السياسي للعراقية، أنّني سأقع في مأزق عملي حقيقي بسبب شحّة المصادر التي تتناول جوانب من حياة النساء في بلدي في فترة مبكّرة من القرن الماضي، هي فترة العشرينيّات.

لقد اعتنى المؤرّخون الأفاضل بأن يسجّلوا لنا وقائع دخول زراعة البامية إلى العراق، وتفاصيل تعرّف البغداديين إلى شراب القهوة، مثلاً، لكنهم لم يتوقفوا طويلاً، ولا قصيراً بالأحرى، عند أحوال النساء في البلد، ومرّوا مرور الكرام على قضايا مهمّة هي في صلب دراسة المجتمع العراقي، مثل بدايات النشاط السياسي للمرأة العراقية، وموقفها من تأسيس الأحزاب الأولى، ومدى انسجام نساء ذلك الزمان مع القوانين الشرعية والموضوعة التي كانت تحكمهن.

لكن النقص في الدراسات الاجتماعية وفي الأبحاث الميدانية لم يغمط حقّ المرأة فحسب، بل أهمل الرجل أيضاً، والحجّة التي تساق عادة لتبرير هذا النقص، هي انتشار الأميّة الساحق في البلد، وضيق الأحوال المادية، والتركة

(*) مراسلة جريدة الشرق الأوسط ومجلة كل الأسرة في باريس.

الثقيلة التي خلّفها العثمانيون، ثمّ دخول جيش الاحتلال الإنكليزي إلى بغداد، مع كلّ ما يحمله الاحتلال من وطأة.

لذلك، فإن أبرز المصادر التي يمكن الرجوع إليها لمعايشة أحوال تلك الفترة، هي ما سجّله الضباط والأطباء والرحّالة الأجانب، والإنكليز منهم بالأخص من الذين مرّوا بالعراق وأقاموا فيه ثمّ دوّنوا مشاهداتهم ولقاءاتهم وانطباعاتهم.

أمّا ما تركه الساسة العراقيون من أوراق ومذكّرات، وما صدر عنهم من كتب وأطروحات جامعية بعد ذلك، فقد تركّز على الجوانب السياسية الرسمية دون غيرها. مع هذا، لا أستطيع إلا أن ألاحظ وأنا أبحث في بدايات الوعي السياسي للمرأة العراقية، أن أهمّ مصدرين استند إليهما مؤرّخو الفترة الحديثة، هما كتابان من تأليف آنستين، **الأوّل**، هو **رسائل مس بيل**، السياسية البريطانية التي عاشت وماتت ودفنت في بغداد أوائل القرن، **والثاني**، هو كتاب **أول الطريق إلى النهضة النسوية في العراق**، للحقوقية العراقية الراحلة صبيحة الشيخ داود، أوّل طالبة في كلية الحقوق في جامعة بغداد، وأوّل امرأة تعتلي كرسي القضاء في العراق.

وعلى الرغم من شحّة المصادر، فقد عشت ساعات سعيدة وأنا أجمع مادة هذا البحث، مستلّة عبارة من هنا، وفكرة من هناك، الأمر الذي يحفزني، اليوم، لاستكمال هذا البحث ليشمل الفترات التالية لحقبة العشرينيّات، ويغطّي أحوال العراقية في القرن العشرين كلّه.

أولاً: نبذة تاريخية

كان عام ١٩٢٠، مفصلاً حاسماً في التاريخ العراقي الحديث. فعدا عن تلك الانتفاضة الوطنية ضدّ الإنكليز التي حملت اسم «ثورة العشرين»، كان العام الذي جيء فيه بالأمير فيصل، أحد أنجال الحسين بن علي شريف مكّة والحجاز، لتنصيبه ملكاً على عرش العراق، وبالتالي بداية ما يسمّى بفترة الحكم الوطني.

لقد ظلّ العراق تابعاً للدولة العثمانية لمدّة قاربت الأربعة قرون. وكان أبناؤه، خلال تلك الفترة، بعيدين عن الإدارة والحكم، ويدير أمور البلاد المهمّة موظّفون ترسلهم السلطة التركية من الأستانة، أي اسطنبول. ولما احتلّت

بريطانيا العراق إثر هزيمة الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى، بدأت تحكم البلد بشكل مباشر، الأمر الذي دفع الأهالي إلى التململ ضدّ تلك السيطرة، واضطرّت سلطات الاحتلال إلى ترك بعض المقاليد بيد العراقيين، اعتباراً من عام ١٩١٩.

ثمّ جاءت الأخبار من مؤتمر سان ريمو المنعقد في ربيع ١٩٢٠، عن وضع العراق تحت الانتداب البريطاني. وكان ذلك القرار الذي اتّخذته عصبة الأمم طعنة للآمال العراقية التي كانت تصبو إلى الاستقلال، وانصرفت الآذان عن وعود وكيل الحاكم الملكي البريطاني حول الشروع بوضع دستور لدولة عربية ولاجتماع مجلس انتخابي عام[١].

جاءت الوعود متأخرة، لأن الانفعال الوطني كان قد ذهب بعيداً، وقد أثارت سياسة البريطانيين الخاصّة بالضرائب وتسوية الأراضي سخط العشائر وأجّجت النزعة القومية في الجنوب والوسط والشمال[٢].

ومنذ بدايات ١٩٢٠، كان أعضاء المجالس البلدية في مدن عديدة منها بغداد، قد شرعوا يستقيلون من مناصبهم مطالبين بقرار نهائي يعلن استقلال البلد، وبدأت اجتماعات تعقد بحضور زعماء الحركة الوطنية ورؤساء العشائر لتأليف حكومة عربية مستقلّة عن أي نفوذ أجنبي، يرأسها ملك عربي ومسلم، لكن سلطات الاحتلال ردّت باعتقال عدد من الناشطين، وأرسلت قوّات عسكرية إلى كربلاء لفرض هيبتها هناك. وهكذا بدأ الزعماء يفكّرون باللجوء إلى الثورة المسلّحة لمقاومة تعسّف الإدارة البريطانية.

كانت الشرارة التي أشعلت فتيل ثورة العشرين، أنباء سرت بين العشائر عن اعتقال الشيخ شعلان أبو الجون، أحد زعماء منطقة الرميثة، في أواخر حزيران/يونيو ١٩٢٠. ثمّ راح أبناء العشائر يهاجمون السكك الحديد التي مدّها الإنكليز لتسهيل تنقّلات قواتهم عبر المنطقة، كما هاجموا الحاميات البريطانية التي استنجدت بتعزيزات من القيادة.

---

(١) لطفي جعفر فرج، **عبد المحسن السعدون ودوره في تاريخ العراق المعاصر** (بغداد: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٠).

(٢) وميض جمال عمر نظمي، شفيق عبد الرزاق السامرائي وغانم محمد صالح، **التطور السياسي المعاصر في العراق** (بغداد: منشورات جامعة بغداد، [د. ت.]).

عرف العراق، حينذاك، صيفاً ساخناً ودامياً، راح ضحيّته آلاف القتلى. وكان من أبرز الأحداث فيه اغتيال الكولونيل البريطاني جيرالد ليجمان على أيدي الشيخ ضاري المحمود وولديه من شيوخ عشيرة زوبع.

كان ليجمان قد تسلّل إلى العراق واختلط بأبناء العشائر وتعلّم لهجتهم وأراد أن يلعب دوراً مشابهاً لدور لورنس في شبه الجزيرة. وقام بتشكيل جهاز استخبارات خاص به من الأهالي لجمع المعلومات المفيدة للجيش البريطاني، وقد جنّد في جهازه ذاك حتّى الأطفال والنساء ممن لم يدركوا حقيقة مآربه.

قادت قوّات الاحتلال هجوماً ضارياً على الثوار، فاختلّت موازين القوى بين الجانبين، وتمّ إخماد الثورة التي كانت أول حركة وطنية شعبية ذات وزن في تاريخ العراق المعاصر.

ويرى عالم الاجتماع والمؤرّخ الدكتور علي الوردي، أنّها كانت مدرسة شعبية تعلّم فيها العامة مبادئ ومفاهيم كانوا يستهجنونها من قبل، كالحريّة والاستقلال والقومية والوطنية. فقد كانت تلك المفاهيم محصورة في نطاق الأفنديّة وبعض المتعلّمين. فلمّا قامت الثورة، صارت تلك المفاهيم محور اهتمام أبناء الشعب بِكُلّ فئاتهم، وأخذوا يلهجون بها، ويهتفون لها يوماً بعد يوم.

ومن الاجتماعات العامّة، انتقلت تلك المفاهيم إلى البيوت والمجالس الخاصّة، وأصبحت تجري على لسان النساء مثلما هي على ألسنة الرجال.

ثانياً: ظهور المرأة في الثورة

لم تكتف تلك الثورة بأيقاظ الشعب من استكانته، بل سجّلت أوّل ظهور سياسي للمرأة العراقية، ولو على هامش المعارك والأحداث. لقد قامت بواجبها في شحذ الهمم، وفي دفع الرجال إلى القتال، وكانت تبثّ الحماسة في النفوس من خلال ما ترتجله من أشعار شعبيّة وأهازيج تناسب الموقف، وما تستقبل به من استشهاد أعزّائها من صبر وتماسك.

لم تتخلّف النساء، سواء في الريف أو المدينة، عن تحمّل أعباء الجهاد وما يمليه من تضحيات، بل إن الريفية أسهمت، أحياناً، حتّى في القتال، وكانت تتبع المجاهدين، تحمل أمتعتهم وتأتيهم بالزاد والمال، تستنفرهم للهجوم مستلهمة تراثاً عربياً عريقاً في إثارة النخوة في النفوس بالزغاريد و«الهوسات»،

وهي الأهازيج التي تُقال مع رفع العباءة باليد والتلويح بها فوق الرأس. وقد كان لتقاليد البداوة في النخوة أثرها في تلك المعارك؛ ففي اشتباك قرب مدينة الديوانية، كان الثوّار على وشك الهزيمة، حين ظهرت امرأة عمّارية، هي زوجة ثعبان المهدي من رؤساء عشائر الجبور، فحسرت الغطاء عن رأسها ثمّ تقدّمت إلى أمام وبيدها فأس تلوّح بها. فدبّت الحماسة في نفوس الثوار وهجموا على الإنكليز حتّى أبعدوهم عن المنطقة. وقد أُصيبت المرأة أثناء ذلك بقذيفة قضت عليها.

وحدثت حادثة مشابهة في الهاشمية، وكانت البطلة هذه المرة، أم جبل العطيّة، واسمها صافية، وقد حسرت قناعها عن رأسها أيضاً، وأخذت تثير نخوة الرجال. لكن القوة الإنكليزية كانت أقوى من الثوّار، ومسنودة بالمدافع والطائرات(٣).

وتناقلت الأجيال، في ما بعد، شواهد عن دور المرأة في الثورة، وتحوّلت أسماؤهن إلى أساطير يتناقلها الرواة وإلى قصص تلهم كتّاب الأغاني ومؤلّفي التمثيليات التلفزيونية والأفلام.

من ذلك أن امرأة من عشيرة بني عارض في الرميثة كان لها ثلاثة أبناء وزوجها مع المحاربين. وما كادت المعركة تبدأ مع الإنكليز حتّى وقفت وسط المعركة ناثرة شعرها وهي تصيح:

وين إخوتي الطيبين أهل الحميّة

انطوا تلف للدّين بالميّة ميّة

أي ادفعوا فائدة دين الوطن عليكم بأقصى ما تستطيعون.

ولما قُتل ولدها الأكبر جلست تلثم جروحه وتنشد

عفية أولدي شيّال رأسي

ردّتك تردّ ذولة الجواسي

وبموتتك قويت رأسي

---

(٣) علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، ٨ ج (لندن: دار الوراق للنشر، ١٩٧٧)، ج ٥.

وقتل زوجها، بعد ذلك، في موقعة «العارضيات»، فوقفت وسط الرجال تندبه:

عمرك قضيته بعز يميمر

ولا واحد اليدناك يقدر

وبعزمك تعارك العسكر

لموطنك معّرض مقنطر

الفخر إلك جاورت حيدر.

وتقصد: قضيت عمرك كلّه بعزّ، وما كان أحد يستطيع الدنو منك، وكنت عقبة أمام الأعداء.

وقتل ولدها الثاني، جبر، في «معركة العارضيات الثانية» فخرجت تندبه قائلة:

شلتك ببطني تسعة اصحاح

وحفظتك من أجله شمس ضحضاح

الما بين قومك قمر وضّاح

ردتك لمثل اليوم سّفاح

تطارد الصوجر أهل الرماح

شيال رأسي بيوم الصياح.

«والصوجر» لفظة مأخوذة من كلمة (Soldier) الإنكليزية، وتعني جنود الاحتلال.

وبقي ولدها الصغير، حاتم، يقاتل مع الثوّار، فلما نفدت ذخيرته ومؤونته عاد إلى الرميثة وأطال المكوث يومين. فسعت أمّه وراءه ولم تتركه إلا بعد أن التحق بالثوار.

وكان لنجيدة، وهي امرأة من بني حجيم، ولد في الثامنة عشرة، قتل والده في واقعة «البواخر» بين الثوّار والإنكليز، فطلبت الأم من ولدها، وهو عريس، أن يحلّ مكان أبيه بين المجاهدين. وقد قتل الولد في معركة

القطار المحصّن وهجمت والدته على النيران وحملته وهي تهزج:

عربيد اسم أمك يا هيبة،

أي أن أمك أفعى فيجب أن تكون عربيداً، والعربيد ذكر الأفعى(٤).

ولعلّ استذكار تلك الأشعار والأهازيج يبدو بمنطق هذا الزمن أشبه بالحكايات الساذجة وأساطير الجدّات. لكن من يعرف قيمة الشعر لدى العراقيين والعراقيات، سابقاً وحديثاً، وسطوة البلاغة على العقول، يمكنه أنْ يقدّر حجم الأثر الذي كانت تلك الأهازيج تتركه في النفوس، خصوصاً وأنها تُقال باللهجة الدارجة التي يفهمها الجميع.

لقد تناسى الرّواة وقائع واحدة من أكبر المعارك التي جرت بين عشائر المنتفك والجيش العثماني، قرب مدينة الكوت، وتمّ فيها حشو آذان الجمال بالقماش والقطران كي لا تجفل لدى سماعها مدافع الأتراك، ولم يعلق في ذاكرة الأجيال التالية سوى بيت من الشعر جادت به قريحة امرأة من الرعيان، عندما سمعت نبأ استشهاد قائد عشائري يدعى سالم، كان شاباً وسيماً وشجاعاً. قالت:

سالم يا غرنوق

طاسة وخذوها الروم

بيش أحلب النوق؟

والغرنوق هو الطائر المعروف باسم مالك الحزين، والروم تقصد بهم العثمانيين، وقد كان سالم أشبه بطاسة الحليب، فبم تحلب النوق من بعده؟

رواية أخرى دخلت نسيج الذاكرة الوطنية للعراقيين، عن امرأة فقدت جميع أبنائها في ثورة العشرين، فخاطبها زوجها المفجوع قائلاً:

جن ما هزيتي ولوليتي،

أي ليتك لم تتعبي بهزّ مهادهم ومناغاتهم وهم صغار... ما داموا سيرحلون. فردّت عليه بِكلّ عنفوان: «هزّيت ولوليت لهاذا»

أي إنني ربّيتهم لمثل هذا الهدف.

---

(٤) صبيحة الشيخ داود، **أول الطريق** (بغداد: مطبعة الرابطة، ١٩٥٨).

والواقعة الأخيرة التي أنقلها عن المشاركة المعنوية للمرأة في الثورة، عن فلاحة تدعى أم جنيدي، عثرت على ابنها في ساحة القتال ميتاً ويداه تطبقان على رقبة جندي إنكليزي ميّت هو الآخر. فوقفت تهزج:

حيّ ميّت تقتل يا جنيدي[٥].

تلك كانت شجاعة المرأة في الريف وذلك كان استعدادها للتضحية. أما إذا انتقلنا إلى المدن، وبالأخص العاصمة بغداد حيث كان النشاط السياسي المنظّم في بدايات تبلوره، وجدنا أن دخول النساء إلى الحياة السياسية كان محفوفاً بالتردّد ومنسجماً مع ما تقتضيه الحياة المدنية من اتّزان، ومنضبطاً بالعادات الاجتماعية والتقاليد التي كانت تسدل على المرأة ستاراً ثقيلاً يحول بينها وبين النشاط في الأماكن العامة.

مع هذا، فقد كان للمرأة دور سياسي كبير بمقاييس تلك الفترة، وعملت، ولو بشكل محدود، في نصرة الثورة ودعم جهود الزعماء الوطنيين.

ولا بدّ أن نتفهّم أنّ مؤرّخي تلك المرحلة كانوا يسجلّون ما يحدث في المنتديات العامة، وفي التجمعات الدينية، وفي تظاهرات الشوارع، وينقلون عما ينشر في الجرائد، لكنّهم قلّماً سجّلوا ما كان يدور داخل البيوت من دور للنساء في دعم الثوار والوقوف وراء أزواجهن الذين سيقوا إلى المعتقلات والمنافي.

لقد تشكّلت في بغداد لجنة تضمّ فريقاً من السيّدات لدعم الثورة عن طريق جمع المال لإمداد المجاهدين ونصرتهم. وفي الوقت ذاته، كانت عضوات اللجنة، وغالبيتهن من زوجات السياسيين والزعماء المعروفين، يجمعن النساء من البيوت ويشرحن لهنّ ما يتطلّبه منهنّ الواجب الوطني، ولبّت النساء الميسورات نداء الثورة وتبرّعن بسخاء من أموالهن وحليهن وهن يذقن للمرة الأولى دفقة الحماسة ولذّة الاهتمام بقضية كبرى ورهبة التصدّي لأعداء الوطن.

وقد نجحت اللجنة في عملها نجاحاً لفت الأنظار، نقلته صحف تلك الفترة، وسلّمت التبرعات إلى الهيئات التي كانت تنهض بأعباء الجهاد، وتلقّت اللجنة كتاب شكر تضمّن التنويه بجهود المرأة وإشادة بحسّها الوطني.

وهناك شواهد كثيرة وحكايات عن أدوار لعبتها النساء في إخفاء الأوراق

---

(٥) مقابلة شخصية مع عبد الأمير الركابي في باريس عام ٢٠٠١.

والوثائق والمنشورات السياسية الموجودة في البيوت، تحسّباً لمداهمة العساكر لها، كما لجأن إلى الحيلة لعرقلة دخول الضبّاط الإنكليز إلى البيوت لتفتيشها، وذلك لإفساح مجال الهرب أمام الأزواج، عبر السطوح المتلاصقة في الحارات القديمة.

من ذلك أن سلطات الاحتلال أصدرت أمراً بالتحرّي في دار الشيخ أحمد الداود، الشخصية الوطنية المعروفة، بعد أن جرى إبعاده ورفاق له إلى جزيرة هنجام في الخليج العربي. ولم تتمالك زوجة الداود، نعيمة سلطان حمودة، نفسها وهي ترى الضابط الإنكليزي يقلب بيتها رأساً على عقب، فقالت له بحزم: «هل تعتقد أن رجالنا من السذاجة بمكان بحيث يحتفظون في منازلهم المهدّدة بالدهم في أي لحظة، بأوراق ومستندات تقع في أيديكم غنيمة باردة؟» ولم يخطر في بال الضابط، ومن معه، أن ربّة الدار كانت قد أخفت أوراق زوجها المنفي في سقف إحدى الغرف، في موضع لا يمكن أن يخطر لأحد على بال.

ولعبت امرأة أخرى تدعى حسنة دوراً في هروب زعيم وطني آخر هو جعفر أبو التمن، مؤسس الحزب الوطني المعارض. وكانت حسنة توزّع الحليب الطازج على البيوت كلّ صباح، وقد لاحظت صباح ١٢ من آب/أغسطس١٩٢٠، أن الشرطة تدخل المنطقة، وسمعت أنهم جاءوا لإلقاء القبض على أبي التمن، فأسرعت إلى داره وراحت تستغيث بصوت عال معلنة قدوم الشرطة، وكان ربّ الدار نائماً فوق السطح، على عادة البغداديين في فصل الصيف، وتمكّن من الهرب حال سماعه إنذار حسنة.

كما إنّ والدة زوجة جعفر أبي التّمن منعت الضابط البريطاني من الصعود إلى السطح، وحاولت تأخيره، وتنقل روايات الشهود أنّها صفعته لتجاسره على الدخول على النساء من دون إذن وهنّ في الدار، فسهّلت بذلك هرب صهرها[٦].

وأعود هنا وأكرّر أن هذه المساهمات النسائية تبدو هامشية وساذجة، لكن من الضروري النظر إليها بمنظار ذلك الزمان وظروفه، يوم كانت الأميّة تغطي بدكنتها عقول الرجال والنساء، وكانت التقاليد تضغط على حركة المرأة وتعيق اختلاطها بالرجال من خارج نطاق أسرتها، ويوم كانت المرأة تكنّى باسم ابنها البكر تحرّجاً من النطق باسمها، ويوم كان الرجل حين يضطرّ في حديثه إلى ذكر

---

(٦) عبد الرزاق عبد الدراجي، جعفر أبو التمن ودوره في الحركة الوطنية في العراق، ط ٢ (بغداد: منشورات وزارة الإعلام، ١٩٨٠).

النساء، يقول لمحدّثه: «حاشاك حرمة»، وكأنه يتحدّث عن دابّة من الدواب ويربأ بجليسه أن يخدش سمعه بذكرها وهي الكائن الدوني.

كانت المرأة في المجتمع الفلاحي آلة للإنتاج قابلة للبيع والشراء، ولا يقتصر إنتاجها على الأطفال فحسب، بل يتعدّاه إلى العمل لحساب مالكها (الزوج). ولهذا المالك حقّ إتلاف هذه الآلة في حالة عدم صلاحيتها للاستعمال، أو استبدال أخرى بها (طلاقها والزواج بغيرها) أو الحصول على أخريات مثلها في آن واحد (تعدّد الزوجات) إن ساعدته ثروته على ذلك. ولم يكن وضع المرأة في الوسط الإقطاعي أو في المدن، بأفضل من وضعها في الريف، مع فارق البحبوحة في المعيشة.

وهذا الوصف القاسي لأوضاع النساء في أوائل القرن الماضي ليس من عندي، بل هو ما سجّلته الدكتورة نزيهة الدليمي، أوّل عراقية وعربية تشغل كرسي الوزارة في تاريخنا الحديث(٧).

ومن أشكال التعسّف الذي كان واقعاً على النساء، آنذاك، أنَّ الشيخ ضاري الذي ورد ذكره من قبل باعتباره أحد رموز ثورة العشرين، كان جالساً في إحدى خيام كربلاء حين دخل عليه الشيخ مرزوق العوّاد وأكبّ على يده يريد تقبيلها. وسحب ضاري كفّه وهو يتمتم بعبارات الاستغفار، فقال له الشيخ مرزوق: «هل تريد هجمان بيتي؟ لقد أقسمت بالطلاق أن أقبّل اليد التي صرعت الكولونيل ليجمان، فامْدُدْ يدك». ولكن ضاري تردّد في مدّ يده، فقال مرزوق، شيخ عشيرة العوابد: «إذاً فامرأتي ستصبح طالقاً، وهي أمّ لأطفال، والحاضرون هنا شهود على هذا». ولم يملك ضاري إلا أن يمدّ يده ليقبّلها مرزوق، فلا يطلّق زوجته وأم أطفاله(٨).

ولعلّ الجانب الإيجابي الوحيد في هذه الحادثة، هو أن مرزوق العوّاد، كما جاء على لسانه، كان متزوّجاً من امرأة واحدة فقط، مع أنّه رئيس عشيرة ومن أهل السعة.

وهنالك ملاحظة ثانية، حول واقعة أخرى، تعكس تقديراً لمكانة المرأة، والزوجة بالذات؛ فقد أُلقي القبض على الشيخ ضاري وحوكم ومات مريضاً في

---

(٧) نزيهة جودة الدليمي، **نموذج من مشاكل المرأة العربية** (تونس: المطبعة العصرية، ١٩٥٨).

(٨) عبد الجبار العمر، **مصرع الكولونيل ليجمان** (بغداد: دار القادسية، ١٩٨٣).

السجن، فزحفت الناس إلى بوابات سجنه تطالب بجثمانه لإقامة جنازة تليق ببطل من أبطال ثورة العشرين. لكن محامي ضاري طلبوا إلى إدارة السجن تسليم الجثّة إلى زوجة المتوفى التي تعهدت القيام بواجبات الدفن. وعند نقل الجثمان من السجن، اختطفته الجماهير وحملته على الأكتاف وسارت به في موكب ضخم في شوارع بغداد، ووقفت النساء في النوافذ والشرفات وعلى جانبي الطريق يزغردن ويردّدن مع الرجال أهزوجة «هزّ لندن ضاري وبجاها»، أي أنّه باغتياله ليجمان هزّ لندن عاصمة الإنكليز وأبكاها. ولمّا وصل الموكب إلى دار زوجته، ودّعته الوداع الأخير، قبل أن ينطلق إلى المقبرة.

كانت المرأة تخضع للقانون وتؤدّي الواجبات، ولكنها لا تملك الكثير من الحقوق؛ ففي عام ١٩١٨، شُنقت امرأة أمام الملأ في ميدان «باب الطوب» في مدينة الموصل، بعد محاكمتها مع زوجها بتهمة اختطاف الأطفال وأكل لحومهم أثناء المجاعة التي ضربت شمال العراق أواخر الحرب العالمية الأولى. وقد التقط هنري بومن، مدير التربية البريطاني في العراق، صورة لواقعة الشنق موجودة ضمن أوراقه في مركز الشرق الأوسط التابع لكلية سانت أنطوني في أُكسفورد.

ومن أشكال إهدار حقوق الإناث ما يرويه الطبيب البريطاني هاري سندرسن الذي وصل العراق عام ١٩١٨، ومكث فيه أكثر من ربع قرن طبيباً للعائلة المالكة. يقول إن وباء الجدري انتشر في بغداد صيف ١٩٢١، وكان الأهالي في المناطق الفقيرة يُخفون أبناءهم الذكور عن أعين موظفي الصحة لئلا ينقلوهم إلى مستشفى العزل. أمّا الفتيات فلم يأبه لهن أحد، وكان مصيرهن «بيد الله» على حدّ قول آبائهن، وإذا لم يكتب لهن الشفاء فلا داعي للبكاء.

ويضيف سندرسن: «ونظراً إلى عدم وجود طبيبات بين موظّفي الصحّة، فقد كانت الشابات المسلمات يعفين من الفحص»[٩] وبالتالي لا يتلقّين العلاج.

وحادثة أخيرة أجد أنّ من المناسب إدراجها هنا للدلالة على النظرة التي كانت سائدة لدى الرجال آنذاك؛ فقد حضر عبد المحسن السعدون، زعيم حزب «التقدّم» ورئيس الوزراء في أكثر من وزارة، جنازة زوجة وزير داخليته عبد العزيز القصّاب، وشاهد زوجها يبكي في الجنازة، فأخذته الدهشة وهمس في

(٩) هاري سندرسن، **مذكرات سندرسن باشا**، ترجمة سليم طه التكريتي، ط ٣ (بغداد: منشورات مكتبة التحرير، ١٩٨٥).

أذن رجل كان يسير بجواره عبارات يعرب فيها عن استنكاره لموقف الزوج[١٠].

ثالثاً: بدايات الوعي النسائي

نجحت ثورة العشرين في وضع قدم المرأة على درب الوعي السياسي، وفي إحساسها بدورها الوطني وبإمكانياتها القابلة للتطوير. وبرز ذلك حين وجدت أن واجبها يفرض عليها ألا تكتفي بجمع التبرعات وبتحريض الرجال على الجهاد، فبادرت إلى السير خطوة أخرى وتقدّمت باحتجاج رسمي لدى السلطات البريطانية ضدّ نفي الزعماء الوطنيين إلى مكان مجهول.

فقد قدّمت مجموعة من النساء المنتميات إلى أسر معروفة، مذكّرة إلى مس غرترود بيل، السكرتيرة الشرقية للمندوب السامي البريطاني، كانت بمثابة أوّل حركة احتجاج تجاهر به المرأة.

وهنا لا بُدَّ من التوقّف لإيضاح أن مس بيل كانت ذات يد طولى في توجيه دفّة السياسة داخل العراق، حتّى أنّ المعجبين بها أطلقوا عليها لقب «ملكة العراق غير المتوّجة». أمّا خصوم السياسة البريطانية والساخرون من العملاء المحليين الذين كانوا يلوذون بمس بيل ويأتمرون بأوامرها، فقد سمّوها مجازاً «أمّ المؤمنين» لحدبها على أولئك وفتح أبواب بيتها لهم في أي وقت.

تركت مس بيل بعد وفاتها عام ١٩٢٧، مجموعة كبيرة من الرسائل التي تصف فيها تفاصيل الوضع السياسي في العراق، آنذاك. وفي الرسائل التي نشرت في ما بعد، أضواء على أوضاع نساء المدن، ولا سيّما بغداد، حيث كانت تدعوهن إلى زيارتها وتحرص على التعرف إلى البارزات منهن وتستمع إلى آرائهن.

وبسبب هذه العلاقة، تقدّمت النساء بمذكرتهن الاحتجاجية إلى مس بيل، وذلك لأنّ السلطات البريطانية رفضت الإعلان عن المكان الذي نقلت إليه السياسيين العراقيين الذين جرى اعتقالهم من بيوتهم. وقد احتجّت كاتبات المذكّرة أيضاً على الطريقة التي تمت فيها عملية الاعتقال، وطالبن بالكشف عن مصير أزواجهن ومكان وجودهم. وإزاء الموقف العنيد لعضوات الوفد الذي ذهب لتسليم المذكّرة باليد، وعدت مس بيل بأن تجيبهن في أقرب وقت.

---

(١٠) خيري العمري، **حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٩).

وفي اليوم التالي، بعثت النساء كتاباً آخر صيغ بلهجة عنيفة، جاء فيه أن لجوء دولة عظمى كبريطانيا إلى أسلوب سخيف في كبت المشاعر الوطنية، أمر لا ينسجم مع ما أعلنته قوّات الاحتلال من دخولها العراق بلبوس المحرّرين، لا الفاتحين. وأضاف الكتاب أن الخشية من التصريح بمكان المعتقلين مسألة تكشف ضعف السلطة وكذب ادّعاءاتها.

وبعد بضعة أيام، قطفت النساء ثمرة أوّل تحرّك سياسي لهن، إذ أعلن الإنكليز أنهم نقلوا المعتقلين إلى جزيرة هنجام.

لقد سعت مس بيل إلى أن تتسلّل إلى قلوب نساء بغداد وأن تقيم علاقات طيبة معهن. وتكتب في إحدى رسائلها أنها استأجرت داراً للصور المتحرّكة (السينما) وأقامت فيها حفلة للنساء فقط. وجرى عرض بعض الصور المتحركة بواسطة فانوس سحري. ويبدو أن تلك الأفلام كانت تصوّر مشاهد الفقر والتأخّر والحرمان في بغداد والمدن العراقية. الأمر الذي أزعج النساء الحاضرات، فقمن وغادرن المكان تحت ستار الظلام، وتركن صاحبة الدعوة تشاهد الصور المتحرّكة وحدها.

١ ـ أوّل تظاهرة

إن الحديث عن الوسائل التي كانت متاحة للمرأة في حقبة العشرينيّات للتعبير عن آرائها السياسية ومواقفها الوطنية، حديث غير واقعي نظراً إلى غياب الهياكل التي يمكن من خلالها ممارسة تلك المواقف، حتّى للرجال. بل إن كلّ وزير عراقي في الوزارات الأولى التي تشكّلت إثر قيام الحكم الوطني تحت الوصاية البريطانية، كان له مستشار بريطاني قوّام عليه، يراقبه ويوجّه مساره، فكيف بالمرأة ذلك الكائن شبه الأمي، المحجّب والمنقّب، الممنوع من مغادرة الدار أو التحدّث بالاسم من دون إذن وليّ الأمر؟

مع هذا، فقد نزلت العراقية إلى الشارع عام ١٩٢٠، لتشارك في تظاهرة عفوية سارت في شوارع بغداد إثر استشهاد مواطن دهسته سيارة الحاكم العسكري البريطاني. وكان القتيل رجلاً متواضعاً يسمّى الأخرس. فقد تحوّلت جنازة الأخرس إلى تظاهرة سياسية للتعبير عن السخط العام على الإنكليز، وخرجت المرأة من خدرها، وللمرّة الأولى تشارك في التشييع. صحيح أنّ النساء سرن وراء الموكب وهن يتدثرن بالعباءات السود ويسترن وجوههن بالحجب الثقيلة . . . لكنهن سرن!

٢ ـ التصدي للمعاهدة مع بريطانيا

حين دعت وزارة عبد المحسن السعدون، في خريف ١٩٢٢، إلى الاستعداد لإجراء انتخابات للمجلس التشريعي العراقي والمباشرة بوضع دستور للبلاد، أدرك بعض الزعماء الوطنيين أن الهدف من المجلس التصويت على معاهدة تربط العراق بالسياسة البريطانية وتجعله تابعاً لها. وقاد المجتهدون من رجال الدين الشيعة حركة المعارضة. وتلفت النظر هنا فتوى بهذا الخصوص أصدرها السيّد أبو الحسن الأصفهاني، المجتهد البارز، جاء فيها: «إن هذا الانتخاب يُميت الأمة الإسلامية. ومن انتخب بعدما علم بحرمة الانتخاب، حرّمت عليه زوجته وزيارته، ولا يجوز ردّ السلام عليه، ولا يدخل حمّام المسلمين».

كما أصدر الشيخ مهدي الخالصي، فتوى أخرى، تحدّث فيها عن قصف الطائرات الإنكليزية لمناطق ثورة العشرين، وردت فيها إشارة إلى سقوط نساء شهيدات بين القتلى[١١].

وضغط المندوب السامي على الملك فيصل الأوّل وعلى رئيس الوزارة، فجرى تسفير المجتهدين إلى إيران، وذهب كوكس وجاء دوبس مندوباً سامياً محلّه، وأسندت الوزارة إلى جعفر العسكري، وانتهت انتخابات المجلس التأسيسي، وبقي أن ينتخب أعضاؤه رئيساً لهم.

وللتدليل على سطوة مس بيل على رجال السياسة، أنقل من خطاب كتبته إلى والدها عشية افتتاح المجلس، تقول فيه: «لقد أخبرت الجميع بأنهم يجب أن ينتخبوا محسن بيك، أمّا البقية فهي في عهدة الآلهة، أنها مثل لعبة القناني الخشبية (البولينغ) فأنت تشغل نفسك بقنينة معينة ثمّ تنهار القناني الأخرى بالتّتابع»[١٢].

وفاز عبد المحسن بيك السعدون برئاسة المجلس، كما خطّطت الآنسة.

وقبل سنّ دستور للبلاد، تقرّر إحالة المعاهدة العراقية ـ البريطانية على المجلس لتصديقها، وقامت معارضة شعبية كبرى للمعاهدة، وبالرغم من أنّ النساء لم يدخلن المجلس التأسيسي، ولا الأحزاب التي كانت قائمة آنذاك، ولا

---

(١١) علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، ٢ ج (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٧٦)، ج ٦.

(١٢) غروترود بيل، **رسائل وأوراق**، ٢ ج (لندن: [د. ن.]، ١٩٦١)، ج ٢.

اشتغلن في الصحافة، فإن الحسّ الوطني الفطري قادهن إلى التعبير عن معارضتهن للمعاهدة، بالوسائل المتاحة لهن وبما تتقبّله الأعراف الاجتماعية.

فللتأثير على أعضاء المجلس، ممن كانوا شيوخاً وزعماء عشائر، أرسلت المعارضة نساء إعرابيات قويات الشكيمة من حارات البو شبل والدوريين في بغداد، يدخلن على بيوت الشيوخ دخيلات ينشدن الأمان، على الطريقة العشائرية، وتصيح أحداهن: «على بختك يا أبا فلان... تبيعونا للصوجر؟ ألف وسفة عليكم». أي أسفي عليك أن تقبل بالمعاهدة وتبيعنا إلى عساكر الإنكليز. والصوجر، كما جاء سابقاً، كلمة مأخوذة من لفظة جندي بالإنكليزية. وكثيراً ما كانت تلك الطريقة تؤثّر في الشيوخ لأنها تمسّ أوتار تقاليدهم البدوية(١٣). كما إنّها تعكس حيلة النساء وتدلّ على أنّ خروجهن من بيوتهن ووقوفهن على أبواب الغرباء لم يكن مستهجناً إذا تمّ لهدف وطني.

وغنيّ عن القول إنّ تلك النسوة كنّ من النساء الشعبيات اللواتي لم ينلن قسطاً من التعليم. لكن في غياب المدارس، كانت المجالس الاجتماعية والدينية النسائية هي المدارس الأولى، وكم من فتاة تعلّمت القراءة والكتابة والحساب دون أن تضع قدمها في مدرسة.

وكانت نساء الطبقة الميسورة قد بدأن يتطلّعن إلى التعليم، وبدأ المتنوّرون من الرجال يبشّرون بالمفاهيم الحديثة، كفتح المدارس وتعلم اللغات الإفرنجية وتحرير المرأة، إلى آخر ذلك من الأمور التي تعتبرها العامة حراماً. كما كانت الجرائد، بعد الحرب، تأتي خلسة من تركيا، فيجتمع الشباب المتفتح لمطالعتها سراً في بيت أحدهم، فإذا خرجوا أخفوها تحت عباءاتهم مخافة أن يتّهمهم أحد بالتفرنج أو الماسونية(١٤).

رابعاً: تعليم النساء

كانت دراسة البنين، في أوائل القرن، تقتصر على الكتاتيب التي يجري فيها تعليم مبادئ القراءة وحفظ القرآن الكريم. والكتاتيب صفوف بدائية يجلس فيها التلاميذ على الأرض، ويتلقّون العلم من رجل دين أو «ملا». أما البنات فلم

---

(١٣) الوردي، المصدر نفسه.

(١٤) الشيخ داود، أول الطريق.

يكن لهن، آنذاك، سوى كتّاب واحد تقوم عليه الملاية أمينة وتتردّد عليه مجموعة من الطالبات لا يزيد عددهن على عشر.

وباستثناء بعض المدارس القليلة لبنات الطوائف غير المسلمة، كاليهود والمسيحيين، لم تكن لبنات المسلمين مدرسة بالمعنى الحديث إلا عندما قرّر الوالي العثماني نامق باشا إنشاء واحدة عام ١٨٩٩، تحت اسم «إناث رشديّة مكتبي».

وهناك رواية طريفة عن ظروف إنشاء تلك المدرسة؛ فقد اجتمع أعضاء مجلس معارف ولاية بغداد لاختيار البناية التي تصلح لمدرسة البنات، وكان من رأيهم ألا تطلّ شبابيكها على الشارع، وألا تشرف عليها دار مجاورة، ولا أشجار عالية... خشية أن يتسلقها رجل وتقع عينه على الطالبات.

ولّما كان الشاعر جميل صدقي الزهاوي من أعضاء مجلس المعارف، لم يتمالك نفسه وهو يسمع تلك الشروط، فقال للوالي إن المكان الوحيد الذي يصلح للمدرسة هو حوض منارة جامع سوق الغزل، لأنه أعلى مبنى في بغداد، ولا يطلّ عليه أحد، ويمكن للطالبات أنْ يصعدن إليه من دون أن تقع عليهن عين، وإذا تكلّمن فلن تسمعهن أذن.

رأت تلك المدرسة النور، وتمّ تعيين امينة شكورة خانم معلّمة أولى لها، تعاونها ثلاث معلمات أخريات، وتسجّلت في المدرسة زهاء ٩٠ طالبة[١٥].

وأنشئت مدارس أخرى قليلة في المدن العراقية الأخرى، كان الإقبال عليها ضعيفاً.

وفي ٢٥ كانون الثاني/يناير ١٩١٣، افتتح في بغداد مكتب الاتحاد والترقي للإناث المسلمات، وتبرع الوجيه عبد الحسين أفندي الددة بعشر ليرات عثمانية للمكتب، كما ورد في مجلة **لغة العرب** للكرملي. وبقي ذلك المكتب قائماً حتّى الاحتلال البريطاني.

مع قيام الحرب العالمية الأولى، توقفت معظم المدارس، ولّما دخل الإنكليز إلى العراق عام ١٩١٦، تجاهلوا إعادة الدراسة فيها، إذ لم يكونوا في حاجة إلى

---

(١٥) إبراهيم خليل أحمد، **تطور التعليم الوطني في العراق، ١٨٦٩ ـ ١٩٣٢** (البصرة: جامعة البصرة، ١٩٨٢).

استخدام النساء في دوائر الحكومة التي باشروا بإنشائها، كما لم يتوافر عدد كافٍ من المعلمات لتسيير تلك المدارس.

وبعد انتهاء الحرب، بدأت تصل إلى العراق أنباء الدعوات المطالبة بإعطاء المرأة حقوقها، في مصر وسوريا بالأخص، وأبسط تلك الحقوق التعليم. وهكذا بادرت زهرة خضر، إحدى المتعلمات من نساء بغداد، إلى افتتاح مدرسة خاصة حملت اسمها عام ١٩١٨، ذات صفوف ثلاثة، وتسجّلت في كلّ صفّ ٤٠ طالبة، وكانت الدروس تقتصر على قراءة القرآن والحساب وبعض الفنون المنزلية.

وفي أوّل ذلك العام أيضاً، ١٩١٨، خصص صف للبنات في مدرسة ابتدائية للبنين، وتسجّلت فيه ثماني تلميذات، وقامت إحداهن، وهي تجيد القراءة والكتابة، بمهمّة تعليم زميلاتها. وفي الثاني من حزيران/يونيو من السنة ذاتها، افتتحت مدرسة ابتدائية رسمية للبنات في كربلاء، بلغ عدد التلميذات فيها ٢٠، توزّعن على صفين، وعينت لإدارتها مديرة مع معلمة واحدة. وجرى في تلك المدرسة تدريس القراءة والكتابة والقرآن والخياطة والتطريز[١٦].

١ ـ أوّل مدرسة رسميّة للبنات في العهد الملكي

كانت الدعوة إلى افتتاح مدرسة رسمية للبنات قد بدأت ترتفع مع اقتراب عام ١٩٢٠، وتحمست للدعوة بعض سيدات العائلات البغدادية المعروفة، فاهتزّت أوساط المحافظين فزعاً وجزعاً واعتبروا تلك الدّعوة مناسبة للخروج بالفتيات عن الطريق السوي. لكنّ إدارة المعارف عقدت العزم على تنفيذ تلك الخطوة، ومهّدت لها بأخبارٍ وإيضاحات تناقلتها صحف ذلك الزمان. وتمّ استقدام معلّمة بريطانية تدعى مس كيلي في أوائل عام ١٩٢٠، لمباشرة فتح المدرسة وتسجيل الطالبات فيها.

وتنقل لنا مذكرات مس بيل وقائع الاحتفال بافتتاح تلك المدرسة في ١٩ كانون الثاني/يناير ١٩٢٠، فتقول إنّه «كان يوماً مشهوداً»، وحضرت الاحتفال الطبقة العليا من السيدات الوطنيات، وعنيت المديرة مس كيلي بإقامة معالم الزينة على البناء، فظهرت المدرسة بمظهر خلاب ينمّ عن سلامة الذوق وحسن الاختيار.

وألقت مس بيل في حفل الافتتاح خطاباً باللغة العربية، أشارت إليه

(١٦) الشيخ داود، **أول الطريق**.

صحيفة لغة العرب للكرملي، وقالت إنّه كان بليغاً، بيّنت فيه منزلة الأم المتنوّرة ودرجة تأثيرها على أولادها، وإن التربية الأولى هي الأساس الذي يبنى عليه مستقبل حياة الطفل، لذلك فإن الغاية من هذه المدرسة هي تحضير أمهات صالحات.

ووعدت مس بيل أهالي التلميذات بأن الإدارة ستحترم عاداتهم ومقدساتهم تماماً، بحيث لا يخوّل لناظر المعارف نفسه أن يزورها. وتمّ تجنّب تعيين طبيب لمعاينة الطالبات، وعيّنت للمدرسة طبيبة حاذقة.

اتّخذت المدرسة بناية واسعة في شارع الرشيد مقراً لها، وحدّدت ساعات الدراسة فيها على فترتين: صباحاً وبعد الظهر، وسمح للبنات بجلب طعامهن معهن إذا لم تتسن لهن العودة إلى بيوتهن ظهراً، وجعل كل من يومي الجمعة والأحد عطلة أسبوعية، والأجرة روبية واحدة في الشهر.

أمّا المواضيع التي تقرّر تدريسها فهي اللغتان العربية والإنكليزية، الحساب، التاريخ، الجغرافيا، التاريخ الطبيعي، التدبير المنزلي، علم الصحة، أشغال الإبرة، الرسم، والرياضة البدنية، ويدرس القرآن الكريم للتلميذات المسلمات. أمّا غير المسلمات فقدمت لهن التسهيلات لأداء واجباتهن الدينية.

لم يزد عدد تلميذات المدرسة على ثماني، وبافتتاحها أوصدت زهرة خضر أبواب مدرستها وانضمّت للتدريس في المدرسة الجديدة. وعلى الرغم من قلة التلميذات، ثارت نفوس المتزمّتين ضدّ العائلات التي سمحت لبناتها بالتسجيل في المدرسة، ووجّهت لهن الشتائم والسباب والتهم الشائنة، بل ورجمن بالحجارة متعلمات ومعلمات. واضطرّت السلطات إلى وضع حرس خاص على الباب لحماية الداخلات إليها والخارجات منها(١٧).

لكنّ التطوّر أخذ مجراه، وما عاد في الإمكان ليّ عنق النهضة الوليدة إلى وراء، وصارت تلك المدرسة نواة لتخريج معلمات أخذن دورهن في التدريس في مدارس غيرها، ثمّ ارتفع عدد المدارس بعد خمس سنوات إلى ٢٧ مدرسة، وعدد الطالبات إلى أكثر من أربعة آلاف طالبة.

---

(١٧) عبد الرزاق أحمد النصيري، نوري السعيد ودوره في السياسة العراقية حتى عام ١٩٣٢ (بغداد: منشورات مكتبة اليقظة العربية، ١٩٨٧).

٢ ـ أوّل درس رياضة بدنية

في عام ١٩٢٤، وقعت مشاذة عنيفة بين معزز برتو، مديرة مدرسة البارودية للبنات، وبين فهمي المدرس، أحد وجهاء بغداد من المعروفين بمعارضتهم لتقدّم المرأة. أمّا سبب المشادّة فهو أن معلمة الرياضة صعدت بالطالبات إلى سطح المدرسة لأعطائهن الدرس فوقه، لضيق ساحة المدرسة. وكانت الطالبات يرتدين تنورات زرقاء اللون وبلوزات بيضاء. وقد أثار ذلك فهمي المدرّس الذي يقيم بجوار المدرسة، فأطلّ من داره وأخذ يكيل الشتائم للمعلمة، واصفاً ما تقوم به بالأمر المشين. ثمّ أرسل شكوى مسهبة حول الواقعة إلى وزارة المعارف، فأرسلت الوزارة هيئة من المفتشين انتهوا، بعد دراسة الموضوع، إلى القول إن موقف أعداء تعليم البنات، بالرغم من ضعف براهينهم، أقوى من موقف أنصار التعليم بالرغم من وضوح حجّة هؤلاء. ورجت الهيئة مديرة المدرسة أن تصرف النظر عن الحادثة.

٣ ـ أوّل عراقية تسافر للدراسة في الخارج

عام ١٩٢٦، سافرت مديحة صالح زكي إلى فرنسا للدراسة على نفقتها، وقد تخصصت في طبّ الأسنان. وفي السنة ذاتها أوفدت وزارة المعارف كلاً من مديحة ياسين عمر ومارتا عساف في بعثة حكومية. ودرست مديحة الفنون التشكيلية وأصبحت رسّامة معروفة، في ما بعد.

٤ ـ أول ناد للمرأة

كان اسمه «نادي النهضة النسائية»، وقد جرّت عليه كلمة «نهضة» الويلات، لأن هناك من كان يرتعب من مجرّد التفكير بنهضة النساء.

تأسّس النادي عام ١٩٢٣، أي في السنة ذاتها التي ظهر فيها الاتحاد النسائي المصري برئاسة الرائدة هدى شعراوي. وكما كان متوقعاً، تحرّك المتزمّتون لعرقلة تأسيس النادي، لكن النساء اللواتي دعون إلى إقامته كنّ من سيدات المجتمع المعروفات، كما كنّ مسنودات من أزواجهن، وكان الأزواج أو الأشقاء من ذوي المراكز المرموقة في البلد؛ فقد كان بين المؤسّسات نعيمة زوجة نوري السعيد أحد قادة جيش الثورة العربية ورئيس الوزراء الشهير في ما بعد، كذلك زوجة جعفر العسكري، رئيس الوزراء يومذاك، وزوجة عبد الرحمن باشا الحيدري، ونعيمة سلطان حمودة زوجة الشيخ أحمد الداود، وأسماء شقيقة الشاعر

جميل صدقي الزهاوي، وحسيبة جعفر، وبولينا حسّون التي أسست بعد فترة قصيرة أوّل مجلة نسائية في العراق، سيأتي ذكرها لاحقاً.

وعلى ذكر السعيد وزوجته، أجد من المفيد أن أشير إلى ما ذكره عزيز علي المصري في حديث أدلى به إلى مجلة روز اليوسف القاهرية في شباط/فبراير ١٩٥٨، قال فيه إنّه عندما أسس «جمعية العهد» في اسطنبول أواخر ١٩١٣، انضمّ نوري السعيد وزوجته نعيمة إلى تلك الجمعية السياسية ذات الأهداف القومية العربية، وأدّى الاثنان يمين الانتماء إليها[١٨].

ولّما بدأ الأتراك بمحاربة تلك الجمعية واعتقال أعضائها، أرسل السعيد زوجته إلى بغداد من باب الاحتياط، ثمّ هرب هو على متن باخرة فرنسية إلى مصر، وقد ساعدته في الهرب سيدة أرمنية، بحسب إحدى الروايات.

كما أجد أن من المفيد الإشارة إلى أن أعضاء «جمعية العهد» كانوا يرتدون، أثناء اجتماعاتهم، ملابس تخفيهم من الرأس حتّى أخمص القدم، إمعاناً في الحيطة. وقد ألبس نوري السعيد والدته مثلهم، وأخذها إلى أحد الاجتماعات لتحلّ محلّ أحد الأعضاء المتغيّبين[١٩].

كان الهدف من تأسيس النادي توعية النساء المنتميات إليه وإعدادهن ليصبحن عناصر فعّالة في المجتمع، لكن الأمر بلغ بالمتعصبين أنهم تقدّموا بشكاوى ضدّه إلى الحكومة. وكتبت البريطانية مسز دارور، زوجة مستشار وزارة العدل في بغداد، مقالة في مجلة ذو نير ايست، قالت فيه إن الصحف المحلية هاجمت النادي واعتبرته يدعو إلى سفور النساء، لكنّها اعترفت بأنها وجدت المسلمات من عضوات النادي يلتزمن بالحجاب، ومنهن من يتمسكن باللباس التقليدي القديم ويسترن رؤوسهن بأغطية سود لا يظهر منها شيء سوى خصلتين من الشعر على جانبي الوجه.

وأصدرت السيدات المؤسسات للنادي بياناً إلى جماهير النساء لشرح أهدافه وبرامجه، وكتبت بولينا حسّون تقول عنه: «إن المشروع عظيم جليل جميل، إلا أن سبيله مملوءة شوكاً ودغلاً، وما كانت العراقيات ليرجعن إلى الوراء بعد أن خطون هذه الخطوة الجبّارة الأولى التي بلغ خبرها أخواتهن العربيات الناهضات

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) الشيخ داود، **أول الطريق**.

في بلاد أرقى من بلادهن، ففتحت العيون من بعيد ومن قريب لمراقبة دخولكن في هذا الميدان، وألوف من العروق تنبض في ألوف من القلوب لدى كلّ حركة تبدر منكن في هذا الشأن الخطير».

بدأت اجتماعات النادي في بيوت عضواته، ثمّ استأجرت عصبة النهضة النسائية أحد المنازل الكبيرة في حيّ الميدان لتكون مقراً له. وفي أحد تلك الاجتماعات ألقت نعيمة السعيد خطاباً قالت فيه: «ليس من الممكن، ولا من المعقول، أن يتقدم نصف الأمة الأوّل إذا لم يعاونه النصف الثاني، فواجباتنا اليوم عظيمة وكثيرة، ونحن مسؤولات عنها أمام وجداننا وأمام وطننا وأمام الله».

وقد اختيرت أسماء الزهاوي رئيسة للنادي، وواجهت اعتراضات المتزمتين الذين اشتكوا لدى الحكومة وطالبوا برفع كلمة «النهضة» من الاسم والاقتصار على تسميته «نادي المرأة». ولما أيدت السلطات هذا الرأي، قررت الزهاوي إغلاق أبواب النادي، دون أن يعني ذلك أن النهضة النسائية وئدت أو توقفت[٢٠].

لقد تلقّت أسماء الزهاوي، في ربيع ١٩٢٩، دعوة من نور حمادة، رئيسة المجمع النسائي العربي في بيروت، تدعو فيها نساء العراق إلى المشاركة في أول مؤتمر لنساء الشرق. وترددت المدعوات بين قبول الدعوة أو تفادي إثارة النفوس بالمشاركة. وكتب الصحافي سلمان الصفواني مقالة ينتقد فيه تقاعس نساء العراق عن تمثيل بلادهن في المحافل الدولية، جاء فيها: «لقد كنا نعلق آمالاً جساماً على نادي النهضة النسائية في بغداد بأن يخلق كتلة قوية من الشابات المتعلمات في العاصمة ويجهر بطلب الإصلاح العلمي والاجتماعي للمرأة العراقية أسوة بأخواتها في مصر وسوريا وجاراتها في تركيا وإيران. ولكن والأسف ملء الفؤاد لم نجد حتّى الآن سيدة أو آنسة عراقية تمثل مجتمعها كزعيمة في المؤتمرات النسوية العامة. وعسى أن تبعث هذه الكلمة فيهن روح العمل والجرأة والثبات»[٢١].

ويبدو أن تلك الدعوات نجحت في أهدافها، إذ سافرت أمينة الرحال وجميلة الجبوري لتمثيل نساء العراق في ذلك المؤتمر الشرقي الأوّل الذي عقد في دمشق، صيف ١٩٣٠.

وألقت الرحال خطاباً دعت فيه إلى تحرير المرأة اقتصادياً، جاء فيه: «إن المرأة

---

(٢٠) سلمان الصفواني، في: صدى الوطن (بغداد)، العدد ٤٨ (١٩٢٩).

(٢١) الشيخ داود، المصدر نفسه.

العراقية تسعى إلى مساعدة الرجل في جهاده في سبيل التحرر. ولست أعني بهذا أن تحمل المرأة البندقية وتنزل إلى الميدان، وإن كنا نتمنى ذلك، بل نريدها أن تجعل كلّ غايتها وأمانيها في أن يتحرر أخوها العربي مما هو فيه، وتساعده على تحقيق ذلك في ثقافتها وفي تدبيرها لمنزلها وفي تربيتها أطفالها لإعدادهم أبطالاً للجهاد»[٢٢].

إن من يتفحص تلك الخطبة بمفاهيم أوائل قرننا الحادي والعشرين، يجدها مشوبة بالرجعية، إذ تحصر المرأة في وظائف البيت وتربية الأطفال. لكن تأدية تلك الوظيفة بشكل صحيح، كانت وما زالت مطلوبة في كلّ زمان ومكان. وسبق ونوهت في أول هذا البحث بأن المؤرخين لم يكتبوا عما كانت تفعله المرأة وتقوله وتقوم به وراء جدران بيتها. لكن المذكرات الشخصية لعدد من السياسيين والأدباء العراقيين، تدلنا على الأثر الكبير الذي كان لأمهاتهم على بناء شخصياتهم، وهو أثر لا يمكن أن يوصف بأنه عاطفي فحسب، بل تصل تأثيراته إلى نمط الحياة الذي تختاره تلك الشخصيات في ما بعد.

لذلك، ليس بمستغرب أن نجد في مذكرات ثلاثة من أشهر شعراء العراق وقفة عند أثر الأم عليهم؛ فالشاعر معروف الرصافي (١٨٧٥ ـ ١٩٤٤) يكتب عن والدته واسمها فاطمة بنت جاسم الشراد: «هي كانت مرجعي في كلّ شيء حتّى بعد تجاوزي العقد الأوّل من حياتي، لأني كنت لا أرى أبي ألا قليلاً، فهي التي كانت ترسلني للكتّاب وأنا صغير، وهي التي كانت تجهز لي كلّ ما يلزم لذلك. أنا اليوم كلّما ذكرتها جاشت نفسي بالأحزان لأنّني أشعر إنّني لم يساعدني الحظ على القيام بالواجب الذي لها عليّ».

عمل الرصافي في السياسة، وقارع الإنكليز بقصائده. وكان في اسطنبول حين توفيت والدته بعد سقوط بغداد بيدهم، ولم يبلغه خبر وفاتها إلا بعد عودته سنة ١٩٢١[٢٣].

ويكتب محمد مهدي الجواهري، وهو الشاعر الذي كانت له مثل الرصافي صولات وجولات في دنيا السياسة، عن والدته في مذكراته فيقول: «ولا تقلّ والدتي، فاطمة بنت الشيخ شريف، عن والدي في التعبد والإيمان. وبالرغم من أنّها ربة بيت، إلا أنّها تعلمت القراءة وقليلاً من الكتابة وشيئاً من التذوّق في

(٢٢) نجدة فتحي صفوة، معروف الرصافي (لندن: رياض الريس، ٢٠٠٧).

(٢٣) محمد مهدي الجواهري، ذكرياتي، ٢ ج (دمشق: دار الرافدين، ١٩٨٨)، ج ١.

مجال الشعر والأدب. وعنها ورثت ذلك، بل وزادت عليه شقيقتي الوحيدة نبيهة». ثمّ يروي الجواهري أنّه تعلم أوائل سور القرآن عند (مُلة أم جاسم) وهي سيدة من آل محيي الدين كانت تسكن بيتاً متواضعاً في دريبة ضيقة، أقامت فيه صفاً لتعليم القرآن الكريم[٢٤].

أما نازك الملائكة (١٩٢٣ ـ . . .) فهي شاعرة أمّاً عن جدّة. كانت جدّتها هداية امرأة تعرف القراءة والكتابة وتحب الشعر وتقرضه، وكانت تنشر شعرها باسم «أم عبد الصاحب الملائكة» نسبة إلى اسم أكبر أولادها الذكور. وقد احتذت ابنتها سلمى أو سليمة (والدة نازك) حذوها وكتبت الشعر ونشرته باسم «أم نزار». ولما ولدت نازك اختار لها أبواها هذا الاسم تيمناً بالثائرة السورية نازك العابد[٢٥] التي كانت شخصية وطنية تثير الإعجاب.

كانت المرأة تنشر خوالج نفسها باسم «أم فلان»، لكأن اسمها عورةُ من العيب أن تكشفه على الملأ أو تصرح به، هذا على الرغم من أن أشعارها لم تكن لواعج حبّ وغرام، ما قد تستحي منه وهي ابنة المجتمع المحافظ. إذ يلفت النظر أن الشعر الذي قالته شاعرات تلك الفترة كان في أغلبه وطنياً، يدعو للثورة وللنهضة.

وبما أن مجتمع الطوائف غير الإسلامية كان أكثر تسامحاً مع المرأة، فإن الأديبات المسيحيات على قلتهن، إذ لم يكن عددهن يتعدى أصابع اليد في تلك الفترة، نشرن أدبهن بالاسم الصريح. من ذلك ما كتبته الشاعرة فيروزة توما عام ١٩٢٤ تقول:

يا فتاة العرب ما هذا الرقاد

طال ليل الجهل يا ميّ وساد

إن نهضت بأن صبح للبلاد

أو قعدت فالهنا عنها رحل

كان من ثمار فسحة الحرية المتاحة لنساء الطوائف المسيحية أن أصدرت بولينا حسّون مجلتها عام ١٩٢٣.

---

(٢٤) حياة شرارة، **صفحات من حياة نازك الملائكة** (لندن: رياض الريس، ١٩٩٤).

(٢٥) فائق رفائيل بطي، **صحافة العراق: تاريخها وكفاح أجيالها** (بغداد: مطبعة الأديب البغدادية، ١٩٦٨).

٥ ـ أول مجلة نسائية

مجلة ليلى هي أول مجلة نسائية في العراق، أسستها بولينا حسّون، سليلة الأسرة المعروفة في ميدان الصحافة، وواظبت على إصدارها لمدّة عامين[٢٦]. وعلى الرغم من عمرها القصير، استطاعت ليلى أن تكون لساناً لدعوة، وترجماناً لفكرة، وقلماً صادقاً معبراً عن مطالب المرأة.

ولدت بولينا حسّون في فلسطين، وانتقلت إلى العراق للعمل مع ابن عمها الصحافي سليم حسّون صاحب جريدة **العالم العربي**، أول صحيفة حذّرت من الخطر الصهيوني الزاحف على فلسطين. وقد عملت بولينا لمدّة عامين كمفتشة تربوية في وزارة المعارف، قبل أن تقرر إصدار أول صحيفة نسائية عصرية في بغداد.

صدر العدد الأوّل من المجلة في ١٥ من تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٢٣ في ٤٨ صفحة، وقد استوحت صاحبتها اسم ليلى حين سمعت الشاعر الزهاوي ينشد في حفل أقامه «منتدى التهذيب» لتكريمه:

وإني بليلى مغرم وهي موطني

وعليّ أقضي في غرامي بها نحبي

وعلى الرغم من نقص الإمكانيات المادية وضعف الطباعة يومذاك، أصبحت ليلى منبر الأقلام الحرة لطلائع المفكرين في العراق والعالم العربي، كالزهاوي والرصافي وحليم دمّوس وسلمى صائغ وأنور شاؤول ويوسف غنيمة. ومن خلال تلك المجلة، تعرف القراء إلى بحث تناول محاكم الأحداث في أميركا، والنساء في برلمانات الغرب، وموقف المرأة من الانتخابات، وحرية المرأة في مصر[٢٧].

٦ ـ نساء الأقليات

لا تكتمل دراسة أوضاع المرأة العراقية في العقدين الأولين من القرن العشرين من دون الحديث عن نساء الأقليات القومية والدينية من كرديات ومسيحيات ويهوديات وغير ذلك.

---

(٢٦) الشيخ داود، **أول الطريق**.

(٢٧) حميد المطبعي، **موسوعة أعلام العراق في القرن العشرين**، ٣ ج (بغداد: منشورات دار الشؤون الثقافية، ١٩٩٥)، ج ١.

كان الملك فيصل الأوّل قد ألقى خطبة لدى قدومه إلى بغداد في الحفل الذي إقامته له الطائفة اليهودية في تموز/ يوليو١٩٢١، قال فيها: «ولا شيء في عرف الوطنية اسمه مسلم ومسيحي ويهودي، بل هناك شيء يقال له العراق»(٢٨).

وفعلاً، أنصهر الشعب العراقي في وحدة متماسكة، لكن درجات الانفتاح الاجتماعي والتحصيل العلمي تفاوتت بين فئة وأخرى. وبهذا، فإن نساء الطائفتين المسيحية واليهودية لم يعانين من منع الاختلاط بين الجنسين، وأتيحت لهن فرص دخول المدارس قبل غيرهن، بفضل مدارس الطوائف ومدارس البعثات الدينية والراهبات.

ولا بدّ من الاعتراف بأن هذا، في حدّ ذاته، بحث مختلف واسع يستحق أن تتوافر له الجهود ذات يوم، نظراً إلى ظهور شخصيات نسائية لعبت دوراً بارزاً في محيطها الديني والقومي.

من أولئك البارزات حفصة خان النقيب، الشخصية الكردية التي عاشت في النصف الأوّل من القرن العشرين وكانت ذات شأن بين بني قومها ولها مجلس ثقافي واجتماعي أقامته في بيتها يرتاده رجال الفكر والسياسة، تتحدث فيه بلباقة ووعي. وكان المستشرقون الذين يقصدون المنطقة يحرصون على زيارة مجلس حفصة، أو (حه بسة) باللفظ الكردي، ويستفيدون من معلوماتها، كذلك كان مجلسها محلاً للفصل في مشكلات النساء اللواتي يقصدنها من المدن الكردية. وقد انتخبنها رئيسة لنساء الكرد في السليمانية وأطرافها. وأسست لهن مدرسة مسائية، وأوصت قبل وفاتها أن تقام في دارها مدرسة.

وكان لحفصة النقيب نشاط سياسي ضدّ الإنكليز، إذ بعد فشل ثورة الشيخ محمود الحفيد، هاجرت إلى خارج السليمانية، وراحت تثير حماسة بني قومها ضدّ المحتلّين، وبعثت برسائل ونداءات إلى أحرار العالم، توصيهم فيها بالوقوف مع قضية الشعب الكردي. ومن هذه النداءات واحد وجّهته إلى عصبة الأمم، طالبت فيه بحماية شعبها، وكانت ملهمة بنضالها للعديد من شعراء الكرد وأدبائهم، فكتبوا عن حسّها الوطني وعن دورها المعرفي في إذكاء الشعور القومي(٢٩).

---

(٢٨) ستيفن همسلي لونغريغ، **العراق الحديث**، ترجمة سليم طه التكريتي (بغداد: منشورات الفجر، ١٩٨٨).

(٢٩) المصدر نفسه.

وهناك شخصية نسائية أخرى تستحقّ دراسة أوفى، هي سرمة خانم عمّة زعيم الآشوريين ايشاي مار شمعون. إذ تتّفق إشارات المؤرخين على أن هذا الزعيم كان شابّاً قليل التجربة عندما تولّى رئاسة الطائفة، وأن سرمة خانم هي التي كانت صاحبة القرار الفعلي في فترة شديدة الاضطراب تميّزت بتمرّد الآشوريين في شمال العراق على السلطة في بغداد[٣٠].

ولا بدّ أيضاً من بحث أوفى لنساء الطائفة اليهودية في بغداد وغيرها من المدن العراقية، مثل لورا خضوري التي أقام زوجها السير إيلي خضوري مدرسة لتخليد ذكراها في أوائل القرن، زاد عدد تلميذاتها على المائة.

وكان لمليحة اسحيّق، صالون أدبي في بغداد يحضره رجال الشعر والأدب. كما كانت الفنانة اليهودية سليمة مراد، المعروفة بسليمة باشا، رائدة للغناء الحديث في العراق، وذات سطوة وأيما سطوة على الرجال آنذاك، لها من المعجبين ما كان لأم كلثوم في مصر.

خاتمة

وبعد، يبدو لي أن هذا البحث أشبه بالغطاء الملوّن الذي تخيطه نساء القرى عندنا من بقايا القماش وفضلات الخيوط، كلّ نتفة فيه من مصدر. والمهم أن يكون بين أيدينا غطاء، ولو بسيط، يقي من لسعة الغبن الذي تعرضت له المرأة في الدراسات والأبحاث، النظري منها والميداني.

(٣٠) مير بصري، «تاريخ اليهود في القرن العشرين،» في: يوسف رزق الله غنيمة، **نزهة المشتاق في تأريخ يهود العراق**، ط ٢ (لندن: دار الوراق، ١٩٩٧).

الفصل السابع عشر

المسألة النسوية في الجزائر في العشرينيّات من القرن العشرين: تطلّع إلى الحضور

فاطمة الزهراء قشي(*)

مقدمة

خلافاً لجل البلاد العربية، وباستثناء فلسطين، لقد انفردت الجزائر بطبيعة الاستعمار الاستغلالي والاستيطاني الفرنسي فكانت انعكاساته خطيرة ومعقدة على المجتمع الجزائري عامة وعلى مسار الحركة النسوية خاصة.

لقد ارتبطت الحركة النسوية في الجزائر في مطلع القرن العشرين بمقاومة الاستعمار وبحركة التحرير. ولذا تأخرت بوادرها مقارنة بما حدث في بلاد الشام ومصر وتونس. كما تميّزت الحركة النسوية بمسار متعثّر لتواجد المستعمرين، وارتكز اهتمامها على الانتماء والهويّة أولاً، ثمّ على الحرية والاستقلال فالحقوق النسوية في آخر المطاف. كان لفروع الحركة النسوية الفرنسية في الجزائر تأثير سلبي لتناقض المواقف بين التضامن النسوي من جهة، والفوارق الاجتماعية والثقافية والسياسية بين المستعمرين والمستعمَرين من جهة ثانية. وعليه، فإذا كانت الإشكالية المطروحة، في مؤتمرنا هذا، هي الحضور والهوية، إنما الميزة الأساسية للجزائريات في العشرينيّات من القرن العشرين، هي الغياب

(*) أستاذة في جامعة قسنطينة ـ الجزائر، وأستاذة زائرة في جامعة أرتوا الفرنسية، ومديرة دار العلوم الإنسانية للإعلام والتوثيق.

عن الساحة السياسية كفاعل والحضور القوي كموضوع. وهي مسألة ناقشتها الأطراف المعنيّة ونشرت الصحف مختلف الآراء المتداولة حولها.

وعند الحديث عن صفة الجزائري والجزائرية في فترة الاحتلال والاستعمار الفرنسي، يجدر التوضيح أن صفة «الجزائري» أو «الجزائرية» كانت حكراً على المستوطنين في التعامل الفرنسي وقتذاك. كان نواب المستوطنين الموفدين إلى البرلمان الفرنسي في باريس هم الذين يُعرفون بالجزائريين لتمييزهم عن فرنسيي فرنسا؛ ولم يكن الجزائريون الأصليون ينعتون إلا بالأهالي أو «الأهالي المسلمين» (Musulmans Indigènes). ونتيجة لقانون التجنيس (١٨٦٥) والمواطنة من جهة، وقانون الأهالي من جهة ثانية، أصبح الجزائريون في مصطلح الاستعمار هم المستوطنين الذين اكتسبوا حقّ التمثيل النيابي في البرلمان الفرنسي. وبات التعريف الرسمي للجزائريين هو «الأهالي المسلمين» وفي ما بعد عام ١٩٤٥، بـ «الفرنسيين المسلمين». ولمدّة طويلة كانت صفة «المسلم» هي الهويّة السياسية لأهالي الجزائر.

ومن ثمة كان نضال الجزائريات مزدوجاً، وعلى مراحل من أجل الحضور في الساحة العامة مع الهوية الوطنية المهدّدة أولاً، في حين تأجل النضال النسوي إلى مرحلة متأخّرة نسبياً؛ وكثيراً ما أدمج في مسار ثورة تحرير البلاد والعباد من الاستعمار وتشييد دولة مستقلة. وشكلت المواطنة الجزائرية وإدراج المساواة بين الجزائريين والجزائريات في نصّ دستور الجزائر المستقلة أهم المطالب، ثمّ أكبر مكاسب النضال التحريري ضدّ المستعمر.

أولاً: الأوضاع القانونية للجزائريين تحت الاستعمار الفرنسي

لفهم مسار الحركة النسوية في الجزائر، علينا أن نوضح بعض الوقائع التاريخية التي تفسر التوجه العام، وأهمها النظام الاستعماري وما خصّ الجزائر من كونه استعماراً استيطانياً مع محاولة إدماج الجزائر في الكيان الفرنسي. لكن تناقض المستعمرون الذين حاولوا دمج النقيضين. أعلنوا بمرسوم أن أرض الجزائر فرنسية وعليه تطبق فيها قوانين فرنسا وأنظمتها على الوافدين المحتلّين، على أن يبقى الجزائريون الأصليون في تبعية دون حقوق؛ فجمعوا في أرض واحدة بين نظامين ونوعين من السكان: مواطنين أجانب لهم كلّ الصلاحيات، ورعايا أهالي لا حقّ لهم في تسيير شؤون بلادهم، فضلاً عن أنهم لا يشعرون بالانتماء لثقافة الحكام المستعمرين.

بالفعل، كثيراً ما حُكمت الجزائر تحت الاستعمار بالأوامر والمراسيم، ونادراً ما طُبقت عليها القوانين الفرنسية، بالرغم من إلحاق التراب الجزائري بالتراب الفرنسي في إدماج إداري لمدّة طويلة. وما كانت سياسة الإدماج المزعومة التي كثيراً ما روّج لها وتسبّبت في مغالطات سوى محاولات لاستثمار الأرض ومواردها لصالح فئة «المواطنين» بحسب تصنيف الإدارة الفرنسية. كان الأهالي يساهمون في إثراء موارد خزينة البلدية بدفعهم للضرائب، في حين لا يستفيدون بالنسبة نفسها ما دامت الأموال تصرف في بناء مدرسة لا يحقّ لأبنائهم الالتحاق بها، أو لمدّ قنوات المياه إلى البيوت، أو توفير خدمات البريد أو تزيين شوارع القرية أو المدينة وهم يعيشون على أطرافها لا ينتفعون مباشرة من تلك الخدمات. أما عن قانون الغابات الذي وضع للحفاظ على الغابة، فقد أثر سلباً على مربيّ المواشي التي تحتاج إلى مساحات كبيرة للرعي، وقد تقلّصت تلك الأراضي بفعل المصادرات والحدّ من أملاك العرش وتطبيق القانون الفرنسي حول الملكية الفردية الخاصة (Loi Warnier) ١٨٧٣. وكان من أهداف القانون المعلن عنها تفتيت القبائل وكسر شوكة الأسرة وضرب الملكية الجماعية. هذه على سبيل المثال لا الحصر بعض أوجه إدماج الجزائر بجعلها قطعة من فرنسا مقسّمة إدارياً إلى ثلاث ولايات في بداية الأمر. في الوقت نفسه لم يكن للجزائريين الحقّ في مناقشة القوانين ولا في اقتراحها إذ لم يكن لهم تمثيل في البرلمان الفرنسي ـ إلا بعد عام ١٩٤٥ ـ لأنهم ليسوا مواطنين فرنسيين وإنما مستعمَرين ورعايا لا أكثر. ولذا فإن ما يميّز فترة الاستعمار (١٨٣٠ ـ ١٩٦٢) في الجزائر هي مدّة الأحكام الاستثنائية بين حالة الحرب وحالة الطوارئ إذ إن توقف الحريات العامة أو الحد من تطبيقها في الجزائر اضطر الأحزاب والحركات السياسية الجزائرية إلى أن تنادي برفع تلك الأحكام والمطالبة بالنظام العام ابتداء من عام ١٩٢٥.

لقد عاشت الجزائر تحت حكم استثنائي لمدّة ٢٥ عاماً مع حدّ كبير للحريات في فترات مختلفة. وانطلاقاً من تأسيس حكومة الجمهورية الثانية (عام ١٨٤٨)، تمّ تنظيم حقّ التجمّع للمواطنين الفرنسيين، في حين أن مرسوم حالة الحصار منح السلطات العسكرية حقّ منع التجمّعات التي تراها مخلّة بالنظام. كما أصدر مرسوم آخر سنة ١٨٥٢، أخضعت بفعله كلّ الاجتماعات في الجزائر إلى نظام الرخصة المسبقة مهما كانت الوضعية القانونية للمجتمعين. ثمّ جاء قانون ١٨٦٨، ليعدّل مسألة الرخصة المسبقة بالإشعار أو الإعلان المسبق

قبل ثلاثة أيام للاجتماعات العامة ذات الطابع غير السياسي أو الديني. وتبقى هذه الأخيرة رهينة الرخصة[١].

وفي عام ١٨٧٥، يتمّ تغيير هذا النظام العام على حساب الجزائريين المسلمين الذين أخضعوا لقانون خاص بهم عرف بقانون للأهالي (Code de l'Indigénat). وهكذا تواجد نظامان في الجزائر في ما بين عام ١٨٧٥ حتى عام ١٩٤٤، ينبثق **الأوّل**، من القانون الفرنسي وموجّه للمواطنين، **والثاني**، يتفرّع عن قانون الأهالي وهو موجّه لغير المواطنين. وفي هذه الأثناء وضعت نصوص تقنّن التجنيس والحصول على المواطنة الفرنسية ولكن بشروط قاسية على المسلمين، ما أفشل العملية وجعل جلّ الجزائريين يتشبثون بأحوالهم الشخصية. كان على من يريد اكتساب المواطنة الفرنسية أن يطلبها ويطلب التقاضي أمام المحاكم الفرنسية حتّى في الأحوال الشخصية على أن تتوافر فيه بعض المقاييس من بينها شهادة التعليم الابتدائي أو الخدمة العسكرية في الجيش الفرنسي أو أملاك عقارية أو وسام فرنسي. . . بما يثبت انتماءه وقربه من المجتمع الفرنسي. . . لقد فشلت سياسة التجنيس في الجزائر فلم يقبل عليه سوى عدد طفيف، حوالى ٣٠٠٠ شخص في أكثر من خمسين سنة.

في ظلّ هذه الأنظمة التعسفية المبنية على التفرقة، لم تجد مسألة تربية المرأة وتحريرها من الجهل، ثمّ من سيطرة الرجل، مكاناً لها ضمن المقاومة من أجل البقاء والكفاح من أجل الهويّة الوطنية والهوية الثقافية. فأجّلت مسألة حقوق المرأة إلى فترات لاحقة. باختصار شديد، يحدّ هذا القانون من الحريات ويسمح للحاكم العام وللسلطة الإدارية والتنفيذية بردع المخالفات المبيّنة في القانون.

ونتيجة لقانون التجنيس (عام ١٨٦٥) والمواطنة من جهة، وقانون الأهالي من جهة ثانية، أصبح الجزائريون في مصطلح الاستعمار هم المستوطنين الذين اكتسبوا حقّ التمثيل النيابي في البرلمان الفرنسي، وبات التعريف الرسمي للجزائريين هو «الأهالي المسلمين»، وفي ما بعد ١٩٤٥ بـ «الفرنسيين المسلمين». ولمدّة طويلة كانت صفة «المسلم» هي الهوية السياسية لأهالي الجزائر.

وتركيزاً على العشرينيّات، لقد عرفت الجزائر تحوّلات كبيرة بعد عام

(١) Claude Collot, *Les Institutions de l'Algérie à l'époque coloniale (1830-1962)* (Alger: OPU; Paris Centre National de la Recherche Scientifique, 1987).

١٩١٩، ظهرت من خلال مواقف الصحافة من مسألة المرأة وغيرها من مسائل سياسية واجتماعية.

برزت اتجاهات فكرية جديدة تمخّضت عن نشاط النوادي والصحف طوال عقدين، تبلورت فيها نظرة النخبة أو الشبان الجزائريين لمسائل المجتمع الجزائري. حلّلت انعكاسات الحرب وما أتت به من تحوّلات في النظرة إلى الأشياء بفعل الاحتكاك والهجرة إلى فرنسا ومدى اختلاف الأوضاع القانونية والمادية بين «فرنسا الأم» أو «المتروبول» (Métropole)، وبين الجزائر المستعمرة، المكوّنة من ثلاث مقاطعات ملحقة إدارياً بفرنسا وتعدّ جزءاً ترابياً متكاملاً. كانت الجزائر فرنسية والجزائريون رعايا. كان لصدى الحرب وانعكاساتها انتشار صحف ومجلات المشرق العربي. وكذا اطّلع الجزائريون على مختلف الآراء المتداولة حول الخلافة والإسلام والقومية وحول تحرير المرأة ومسألة الحجاب والسفور وتعدّد الزوجات وغيرها. وأثارت الحركة الكمالية في تركيا ردود فعل داخلية بالتعبير عن مواقف مساندة أو شاجبة.

ثانياً: تعليم المرأة الجزائرية وتكوينها في الربع الأوّل من القرن العشرين

تناولت الصحافة في الجزائر في مطلع القرن العشرين موضوع المرأة بكثير من التركيز على الجوانب الاجتماعية، وكانت لمسألتي التعليم والأسرة المكانة الأولى بين اهتماماتها. وقد نوقشت في سياق مقاومة تأثير الاستعمار وضرورة مواكبة الحداثة التي بدأ الشباب يتطلّع إليها.

لقد شخّص أحمد توفيق المدني، الكاتب الصحافي، الوضع السائد في نهاية العشرينيّات بعبارات قاسية: «تمتاز المرأة المسلمة في قطر الجزائر بالجهل العظيم، فأبناء جلدتنا لم يفكروا في تكوين مدارس أهلية لها بعد أن اضمحلّت «ديار المعلمة» لأن المدارس الحكومية للبنات لا تأوي إلا نحو ثلاثة آلاف بنت، بقطع النظر عن طبيعة التعليم الذي يتلقّينه فيها...»[٢] وجّه الكاتب نقداً مباشراً لأبناء «جلدتنا» وألقى باللائمة على الجزائريين أنفسهم في إهمال السبل التقليدية للتعليم

---

(٢) أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر: تاريخ الجزائر إلى يومنا هذا وجغرافيتها الطبيعية والسياسية وعناصر سكانها ومدنها ونظاماتها وقوانينها ومجالسها وحالتها الاقتصادية والعلمية والاجتماعية (الجزائر: [د. ن.]، ١٩٣٢)، ص ٣٦٢.

وعدم الإقدام على التجديد، كما يفهم أنّه لا يعوّل على الإدارة الاستعمارية في توفير الأماكن الكافية للبنات في مدارسها.

كثيراً ما تردّدت هذه الفكرة التي مفادها أن الجهل هو السبب الرئيسي الذي يفسر به تأخّر المجتمع في الجزائر. وهذا ما خلص إليه محمد ناصر، صاحب كتاب **المقالة الصحفية في الجزائر**، في «أن الآفة الكبرى للمرأة المسلمة الجزائرية هي الجهل».

منذ الانطلاقة إذاً، كانت مسألة المرأة مرتبطة بالوضعية الاستعمارية للبلاد التي زعزعت البنى التقليدية للتعليم والتكوين، ولم تعوّضها بالعدد الكافي ولا بالنمط المرضي للمجتمع. ويستشفّ هذا من أولى المقالات المرصودة حول الموضوع؛ ففي مقالة تحت عنوان «معامل النساء والبنات المسلمات» صدرت سنة ١٩٠٣، بجريدة **المغرب** (*Le Maghreb*) ـ وهي منبر لأقلام ما يعرف عندنا بالنخبة أي المثقفين بالثقافة الفرنسية ـ يحثّ فيها الكاتب الجزائريين على تشجيع هذه المعامل التي هي علامة من علامات «انبعاث روح الحياة في طبقات الأمة الإسلامية ونهضتها من خمول طالما كان حاجزاً بينها وبين الوسائل التي تساعدها على تحسين حالتها العمومية وتضمن لها رغد العيش...»[٣] ثمّ طمأن المسلمين على أمر يبدو أنّه كان بالغ الحساسية في تلك الفترة وهو التركيز على ما كانت تتمتّع به هذه المعامل من وسائل الحفاظ على «حجاب المرأة وصيانة كرامتها، إذ روعيت فيها كلّ الاحتياطات... من بقاء النساء والبنات... محجوبات لا يطلع عليهن أي أجنبي». وعليه فظروف التكوين لا تقلّ أهمية عن محتواه الذي يناقش في سياق آخر من حيث اللغة ومن حيث الأيديولوجية.

في سنة ١٩١٠، صدر على صفحات **كوكب أفريقيا**، مقالة تحلّل تخوّف المجتمع من تعليم المرأة إذ ورد فيها: «قد رسخت في عقول بعض الناس، إن لم نقل جلهم، فكرة مفادها أن «المرأة إذا تعلمت أدى تعليمها إلى مضار شتى، فإنها متى قدرت على تركيب جملة كتبت رسالة إلى زيد، أو بيت شعر لعمرو»»؛ ويردّ الكاتب بالتنبيه إلى أن ترك النساء في بحر الجهالة حكم مناقض لما أمر به الله ورسوله (ﷺ) من أن العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة. ثمّ يحمل الأزواج كلّ المسؤولية في تعليم زوجاتهم وذلك من باب الوصي المسؤول عن وصيّته. كما

---

(٣) المغرب، ٢٦/ ٥/ ١٩٠٣.

حاول صاحب المقالة جاهداً إقناع المتشدّدين بما يسوقه أمامهم من مقارنات؛ فيقارن بين سعادة الأمم الراقية بتعليمها لبناتها، وشقاء الأمم المتخلّفة بجهل نسائها، ويبيّن ما تتمتّع به المرأة المتعلّمة من محاسن تعود على الزوج والأسرة والمجتمع بالنفع، وما تجرّه المرأة الجاهلة من ويلات عليهم. ويؤكّد عمر بن قدور الجزائري في مقالة مطوّلة، أن «جهل المرأة هو سبب البلوى وهو السوس الذي ينخر المجتمع ويقعد الجزائريين عن التحرّك والانطلاق». . . ومن ثمّ فهو يدعم صفّ دعاة تعليم الفتيات.

وردت هذه الأفكار وأخرى في وقت بدأت المدارس العربية الفرنسية لتكوين الفتيات (من الأهالي) تنظر في تأهيل المتخرجات للقيام بعمل مأجور يحميهن من الضياع عند اليتم أو الطلاق. . . ونشير هنا إلى أن الأيديولوجية السائدة في التكوين لا زالت تضع العمل المأجور في خانة الملجأ عند الضرورة القصوى والحاجة الملحّة لمصدر رزق مستقلّ عند غياب الولي أو عدمه. وتشير الملاحظات الأولية إلى أن عدم التحضير والاستعداد للعمل المأجور يضع النساء في موضع الضعف، حيث يلجأن في آخر الأمر إلى الاسترزاق بالقيام بالأشغال المنزلية في بيوت الغير أو في بعض المعامل. وأدّت المسألة إلى أن أصبحت الخادمات في بيوت المستوطنين من الجزائريات ويعرفن كلهن بأشهر أسماء النساء عند المسلمين وهو «فاطمة».

إذا كانت مسألة تعليم الفتيات عليها إجماع مبدئي، فالاختلاف تمحور حول ظروفه وأبعاده وأهدافه البعيدة ولغة التعليم، وليس حول ضرورته التي أصبحت مطلباً عاماً خاصة بين النخبة المتفرنسة والداعين إلى تعميم التعليم للبنين والبنات في المدارس الحكومية الفرنسية قبل أن يصبح مطلب كلّ الأحزاب في عقد الثلاثينيّات.

كان محمد الأمين العمودي، المحرّر في صحيفة **الدفاع** (*La Défense*)[٤] الإصلاحية النزعة، و«لعله الوحيد من بين الكتاب الإصلاحيين ممن يجمع بين اللغتين بتمكّن، ومسّه رشاش من نظريات المتفرنسين، ولكنه لم يبتل، قد حاول جاهداً أن يعبّر عن تمسّكه بالروح الإصلاحية السلفية وموافقته لنظريات رجالاتها. . .»؛ فكتب يشرح موقفه «. . . على إنّني لا أحكم بمنع إرسال بناتنا

---

(٤) **الدفاع**: جريدة إصلاحية باللغة الفرنسية صدرت بالجزائر العاصمة في الثلاثينيّات.

إلى المدارس الفرنسية قبل تجاوزهن السنّ الذي يجوز فيه ذلك، ومع الاختلاط التام، والتحفّظ الحقيقي بما يلائم عاداتنا وأخلاقنا الخاصة بنا. . .»[٥] وهكذا كثيراً ما عولجت المسائل كلها في سياق واحد شمل التعليم والخروج إلى الشارع والاختلاط في المدارس والسفور والحجاب ولغة التعليم ومحتواه ومكافحة الآفات الاجتماعية مثل ظاهرتي الطلاق والدعارة.

ثالثاً: الحجاب والسفور بين الطرح الديني والاجتماعي

لقد نوقشت مسألة الحجاب والسفور من شتى الأوجه واختلفت حولها الآراء منذ البداية بين متشدّد ومتسامح ثمّ بين موافق ومعارض لما لها من انعكاسات في مجتمع يرضخ تحت الاستعمار. لقد أضحى حجاب النسوة في الجزائر ملجأ الهوية مقاومة لتسلّل المستعمر الفرنسي وسط الأسرة[٦].

وقد يعبّر مسار عبد الحفيظ بن الهاشمي ـ الذي كان طالباً بـ «زاوية طولقة» في مطلع القرن العشرين وأصبح مدير جريدة **النجاح** من عام ١٩٢٠ حتى عام ١٩٥٦ ـ عن تطوّر الأفكار في هذه الأثناء. «فانقلب جذرياً عن مواقفه السابقة وأصبح كاتباً متحرراً مضموناً وشكلاً لا يطمئن لتقليد رأي ولا يأخذ بمذهب المجموع». لقد دعا في بداية الأمر إلى «إيصاد أبواب البيوت دون خروج المرأة الجزائرية المسلمة». كما يلاحظ في أولى مقالاته وأصبح في العشرينيّات «يلتمس العذر للمرأة التركية التي أسفرت عن وجهها وخرجت لتشارك في الحياة العامة» كما أراد لها أنصار كمال أتاتورك. فكتب متسائلاً «ألم يكفنا أن الإسلام هو الصبغة الدينية للدولة التركية؟ وإذا أدخلت تحسيناً في مسألة الحجاب فهل يخرجها ذلك عن كونها دولة تعمل لأحياء كلمة الإسلام؟ على أن نساء الأتراك عفيفات الذمم لا يخشى منهن ما يخشى عندنا من الفساد، وأيضاً إن مسألة الحجاب في تاريخ تركيا ليس معمولاً بها مثل ما هو معمول به لدينا لنزاهة أولئك القوم، والسرّ في الحجاب هو الفتنة»[٧]. ويمكن قراءة هذا التحليل أولاً من زاوية الانفتاح على ما يحدث في العالم الإسلامي للاقتداء به من جهة، ثمّ الانتقال من التفسير الديني

---

(٥) محمد ناصر، **المقالة الصحفية الجزائرية: نشأتها، تطورها، أعلامها، ١٩٠٣ ـ ١٩٣١** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨).

(٦) Marnia Lazreg, *Algerian Women in Question: The Eloquence of Silence* (New York: Routldege, 1994).

(٧) عبد الحفيظ بن الهاشمي، «تركيا والإسلام،» **النجاح**، ٥/ ١/ ١٩٢٤.

المحض لمسألة الحجاب إلى طرح سياسي اجتماعي يجعل ما يليق في تركيا، لأنها دولة مستقلة تحت حكم الأتراك، لا يصحّ في الجزائر الراضخة لاستعمار خطير الأثر على المجتمع والمرأة؛ فالقول الفصل حسب رأيه يعود إلى العادات والتقاليد وعرف البلاد فضلاً عن الأهداف المرجوّة من الحجاب والسفور.

في هذا الصدد يمكن التذكير بأن العديد من الملاحظين قد أقروا أن الحجاب قد زاد تداوله في الجزائر تحت حكم الاستعمار الفرنسي احتماء من الأجنبي وترسيخاً للتمايز بين المجتمعين: الأهلي المسلم والمستعمر المسيحي. ولم يتمّ التزاوج بين الفرنسيين والجزائريين إلا نادراً وفي فترة متأخرة. كانت الجالية اليهودية الأهلية قد مُنحت المواطنة الفرنسية سنة ١٨٧٠ بمقتضى مرسوم كريميو (Cremieux)، وأصبحت تنتمي سياسياً إلى الفئة الحاكمة بالرغم من الشعور المعادي لهم بين المستوطنين. وأما عن تطوّر موقف ابن الهاشمي شخصياً، فقد يفسر بانتقاله من «زاوية طولقة» القروية قرب مدينة «بسكرة» في بوابات الصحراء، إلى «جامع الزيتونة» في الحاضرة التونسية لإتمام تكوينه. عند عودته أسّس جريدة **النجاح** في قسنطينة، وقد كانت أطول الجرائد الجزائرية «الأهلية» عمراً بين أقرانها، والأقرب إلى جرائد الخبر منها إلى جرائد الرأي التي عرفتها الساحة الجزائرية في القرن العشرين في ظلّ الاستعمار[٨].

لقد تمّ تناول مسألة الحجاب في أكثر من مقالة وموقف، وكان أبو يعلى الزواوي قد انفرد برأيه الواضح إذ لم يكن يرى مانعاً في سفور المرأة ولا يرى بأساً في خروجها، لأنه لا يعتقد أن المرأة «كلها عورة ومضرة ورذيلة، أو بضاعة تباع وتشترى. . .» وقد دعم رأيه برأي إمام جامع سيدي رمضان بالعاصمة الذي وثّق وجهة نظره باستشهاد من التاريخ وأحداث وقعت في عصر النبي (ﷺ) أو جرت أمامه فأقرّها: «. . . لقد كانت هند غير محجوبة ولا غلقت عليها الأبواب، ولا أحيطت بسبعة أسوار إذ أجابت النبي (ﷺ). . . «أو الحرّة تزني؟»». ويختم أبو يعلى الزواوي مقالته بهذه العبارات: «لا حجاب غير الخلق الحسن، والعقيدة الإسلامية الصحيحة، والشرف والفضيلة، والرفعة والنزاهة. . .»[٩].

إذاً، لم تخلُ الساحة الجزائرية منذ مطلع القرن العشرين من دعاة تحرير المرأة

(٨) Fatima Zahra Guechi, «La Presse algérienne de langue arabe (1946-1954): Essai d'analyse de contenu,» (Thése de 3ème cycle, non publiée, Paris XII, 1982).

(٩) ناصر، المقالة الصحفية الجزائرية: نشأتها، تطورها، أعلامها، ١٩٠٣ ـ ١٩٣١.

وإن كان عددهم ضئيلاً وصوتهم خافتاً. لقد رجع أبو يعلى الزواوي إلى سيرة هند في مسألة الحجاب في مطلع القرن العشرين قبل أن تعود إليها فاطمة المرنيسي[١٠] في آخره للغرض نفسه، أي بحثاً عن المشروعية التاريخية والإسلامية للسفور. إلا أن الجو السائد في الجزائر وظروف الاستعمار، طمست أصوات المتحررين فلم يُسمع نداؤهم ولم يكن لهم صدى يذكر إذ كان جناح المحافظين أقوى لأنه حظي بسند كتّاب لامعين بأقلامهم الصحافية ومواقفهم السياسية من رواد الحركة الإصلاحية. ومن بينهم عبد الحميد ابن باديس ومحمد السعيد الزاهري وأبي اليقظان والأمين العمودي ورمضان حمود على سبيل الذكر لا الحصر. وأخذت هذه المواقف صورة مقاومة «التفرنج الآثم» على حدّ تعبير أحدهم. ولقد ربط الزاهري خطر التعليم الفرنسي بما تسرّب إلى تونس مع التعليم الفرنسي للبنات وهو «بغضهن الشديد لِكُلّ ما هو قومي وإسلامي حتّى رغبن عن التزوج بالشبان المسلمين الذين لا يزالون تونسيين غير متفرنجين» وهو «سيل سيجرف الجزائر لا محالة وستلحق الجزائر أختها تونس في تفرنج البنات وقراءتهن قراءة غير عربية»[١١].

ثمّ يرجع العمودي إلى المسألة ويرى أن لها جذوراً عميقة، لا تقف عند المناقشة الحادة حول السفور والحجاب فحسب، بل السفور والحجاب قضية ثانوية إذ «الأولى بالذين يطرقون المواضيع الإصلاحية في قطرنا ولهم رغبة عظيمة في تحسين الحالة الاجتماعية عموماً، والمرأة خصوصاً، بأن يخصصوا تدبيرهم وتفكيرهم في وضع برنامج تعليم المرأة، وتربيتها على الطريقة الموافقة للدين والأخلاق وما حسن من العوائد، ثمّ إذا حصل الاتفاق على جميع نقاط البرنامج وظهرت نتائجه وفوائده وصار للمرأة بفضل تنفيذه ونتائجه مكان معتبر ومنزلة رفيعة في الهيئة الاجتماعية، حينئذ لا بأس أن يبحثوا ويفكروا في توسيع دائرة حريتها، وأن ينظروا هل لها في ذلك فائدة حقيقية؟ . . .». بعدها يفصح عن موقفه الشخصي والمتمثّل في استحسانه «الحجاب لأنه عنوان الصيانة والعفاف ولأنه أكبر معين على تطبيق قاعدة توزيع الوظائف الاجتماعية»[١٢]؛ وعليه فالعمودي يعبّر بصراحة كبيرة عن البعد الاجتماعي للحجاب وعن

(١٠) Fatima Merrnissi, *Le Prophète et le Harem* (Paris: Albin-Michel, 1987).

(١١) ناصر، المصدر نفسه.

(١٢) المصدر نفسه.

دوره في ترسيخ مفاهيم الرجولة والأنوثة بترسيخ المهام والوظائف.

ويبرز جلياً من هذا المثال أن مسألة الحجاب لم تحصر في البعد الديني كما قدّمه البعض، ولا زال يقدّم في هذا السياق حتى اليوم، وإنما وضع في إطاره الاجتماعي والسياسي. إلا أن الموضوع لم يجد من يتعمّق فيه بالبحث وبقي محصوراً في ثنائية الحفاظ على الأخلاق الإسلامية من جهة، والهويّة العربية والجزائرية من جهة ثانية.

واستمرّ الاهتمام بمسألة الحجاب حتى الخمسينيّات بأقلام رجال الصحافة والمربّين والمفتين. في ركن بريد القراء فسحت جريدة **المغرب العربي** ـ الموالية لحركة الانتصار للحريات الديموقراطية ـ المجال للآراء دون اتّخاذ موقف من القضية. إنما تمّ تزيين ركن «نسائيات»[١٣]، برسم على جانبي العمود يمثل امرأتين واحدة محجبة وأخرى سافرة، ما يوحي بحرية الاختيار وبتعايش النمطين.

ومن خلال البريد دائماً، عالجت **البصائر**، الإصلاحية السلفية، هذه المسألة حيث دعا أحد القراء من المغرب الأقصى أهل الرأي والإفتاء إلى دراسة أجزاء الجسم التي يجب أن تستّر في حضور الغرباء والأجانب، في حين يؤكّد وجوب الحجاب جملة. لا اختلاف عند أصحاب الرأي في **البصائر** حول وجوب الحجاب، إنما ما يحتاج إلى فتوى ونظر هي أجزاء الجسم التي يجب حجبها عن أعين الأجانب! لم تتطرّق الصحف لمسألة الحجاب التي ما زالت مطروحة في الساحة الاجتماعية، لأن نتائج التدريس بدأت تعطي ثمارها، وتدخلت النساء في عالم الشغل وخاصة التدريس، وقد اختلطت بالتخوف من فقدان الشخصية وآثار التغريب بفعل المدرسة الفرنسية، وإن لم تكن تقبل سوى أعداد هزيلة من التلميذات. ومع هذا كان العلماء يحرصون على تذكير الأولياء بمسؤولياتهم في اليقظة وضرورة التربية الأخلاقية والدينية الإسلامية. ومن ثمّ بدأت عملية التمييز بين التحرر المحبّذ، لكن شريطة أن يكون في الإطار العربي الإسلامي.

لم تبذل الإدارة الاستعمارية جهداً في تعليم أطفال الجزائر لأن سياسة التعليم كانت خاضعة للقانون الفرنسي من جهة، ولعدد المدارس المفتوحة في وجه أبناء المستوطنين من جهة أخرى؛ فضلاً عن «أن النظام التعليمي

---

(١٣) **المغرب العربي**: جريدة أسبوعية سياسية لصاحبها محمد السعيد الزاهري (مساندة لحركة الانتصار للحريات الديمقراطية)، أعداد سنة ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨.

الاستعماري الذي وضع في الجزائر قد فضّل الهدف الأيديولوجي على الهدف التكويني التقني والعلمي ما جعله ينتج نخبة مشتتة على ثلاثة مستويات في علاقتها باللغة أولاً، ثمّ بالسلطة القائمة، وأخيراً مع المجتمعات المحلية. وعليه قد يفهم أن القصد كان يتمثّل في تكوين وسطاء قليلي العدد، مختلفين بحسب اللغة، ويُستغَلّون بحسب الظروف...»[١٤] وقد يفسر هذا الرأي التناقض الظاهري الذي اتّسمت به السياسة التعليمية الموجهة لأبناء الجزائر تحت الاحتلال؛ ففي حين أدمجت تلك الأعداد الهزيلة من التلاميذ في المدارس الفرنسية وفيهم من أرسل إلى المدرسة الحربية الشهيرة سان سير (Saint Cyr) ابتداء من الخمسينيّات من القرن التاسع عشر، فلم تهتمّ بمن كان «يكتشف» في دروس التاريخ أن أجداده من الغال وأن «الجزائر قطعة من فرنسا» حتّى لو كان البحر يتوسطهما... فضّلت السلطات الاستعمارية عدم قبول البنات في التعليم الفرنسي المحض بحجّة «عدم إبعادهن عن ثقافتهن وعاداتهن» وخوفاً عليهن من الاغتراب وعدم التلاؤم مع أزواجهن مستقبلاً[١٥]؛ وعليه كانت كلّ المدارس الخاصة ببنات الأهالي الجزائريين هي في الواقع ورشات نسيج وخياطة وطرز، أي تمدهن بما كانت البنات يتعلمنه في ديار المعلمة أو غالباً في بيوتهن مع أمهاتهن، إضافة إلى بعض التوجيهات الصحية ومبادئ الكتابة؛ فالتعليم الاستعماري الفرنسي في الجزائر كان يخضع لتفرقة جنسية ويميز بين الذكور والإناث إضافة إلى التمييز بين المواطنين والرعايا، إذ أسست العديد من المدارس «الأهلية»، ثمّ «العربية الفرنسية». وكانت أبواب المدارس الفرنسية المخصصة للمستوطنين تنفتح تدريجياً أمام مطالب النخبة وإقبال الجزائريين عليها بعد عزوفهم الأولي؛ فسُجّل عجز رهيب زاد تفاقماً حتى اندلاع حرب التحرير سنة ١٩٥٤. بالرغم من تضاعف عدد التلاميذ في ظرف عشر سنوات بعد عام ١٩١٩، إلا أن هذا لم يغطّ العجز المسجّل منذ عقود. لقد انتقل عدد التلاميذ من ٤٥,٠٠٠ إلى ٧٠,٠٠٠، في حين كان عدد الأطفال في سنّ الدراسة يفوق ٧٠٠,٠٠٠ طفل. ولذا كانت مسألة التعليم هي أمّ المسائل وتمحورت حولها كلّ المطالب الأخرى بل تأجلت بعقود.

---

(١٤) Aissa Kadri, «Les Etudiants maghrébins dans les mouvements nationaux: Exil et engagement: Analyse générationnelle,» (Texte inédit, aimablement communiqué en 2001 par l'auteur), Sociologue à Paris VIII.

(١٥) Lazreg, *Algerian Women in Question: The Eloquence of Silence.*

رابعاً: النساء في الصحافة والسياسة بعد العشرينيّات

لم تبرز النساء الجزائريات في مجال الصحافة وفي الميدان السياسي في العشرينيّات. وكانت أول جزائرية دخلت جامعة الجزائر سنة ١٩٣٣.

في نهاية الأربعينيّات، بدأت توقيعات نسوية تظهر في الصحافة الوطنية تناقش موضوعات شتى ومنها نهضة النساء وتحريرهن. في ركن «المنبر الحر» لـ **المنار**[١٦] ناقشت فضيلة أحمد حقّ المرأة الجزائرية في النهضة. وفي آخر عدد من الجريدة وتحت الركن نفسه، نشرت مقالة من دون توقيع تحت عنوان: «المرأة المسلمة وما تنوي عمله في حياتها الجديدة». يرى الكاتب أو الكاتبة ضرورة مكافحة العاهرات، وتشجيع المتعلمات والاستجابة لمطالبهن بتجاوز العقليات البالية. ولكن «ما دمنا نعتبر المرأة خادمة فإننا لن نحقق السعادة التي نصبو إليها». وحول مشاركة النساء في السياسة في ظلّ الاحتلال والاستعمار اختلفت الآراء وأسلوب المعالجة بحسب الانتماء الحزبي.

لفهم الأوضاع السائدة في الجزائر وتفسيرها، كانت المقارنة مع المشرق تأتي طبيعية وتلقائية. إن الفارق الزمني كبير بين بداية نهضة المرأة في المشرق وبين بداية نهضتها في المغارب والجزائر على وجه التخصيص. لقد تأخرت الحركة النسوية بأكثر من جيل كامل كما تميّزت بغياب النساء من الميدان: ميدان العمل النسوي وميدان النضال بالقلم. «طوال الثلث الأوّل من القرن العشرين كانت الكتابة حول المرأة من عمل الرجال وحدهم ومهما تكن غيرة الرجل على حقوق المرأة شديدة، فإنها لا تبلغ مبلغ المرأة من الحماس والعناية»[١٧]، هذا استنتاج رجل باحث كرّس دراسته للمقالة الصحافية في الجزائر في النصف الأوّل من القرن العشرين.

لقد أبدى محمد البشير الإبراهيمي، مدير جريدة **البصائر**، ورئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (بعد ١٩٤٠ تاريخ وفاة عبد الحميد بن باديس)، تخوّفه من تحرر المرأة الذي من شأنه أن ينقلها إلى الميدان السياسي. لقد رفض فكرة توسيع حقّ الانتخاب للنساء المسلمات الجزائريات بحجة أن الرجال لم

---

(١٦) **المنار**: جريدة نصف شهرية من تيار حركة الانتصار للحريات الديمقراطية بالجزائر، مديرها محمود بوزوزو (١٩٥١ ـ ١٩٥٣).

(١٧) ناصر، **المقالة الصحفية الجزائرية: نشأتها، تطورها، أعلامها، ١٩٠٣ ـ ١٩٣١**، ص ٢٢٩.

يكونوا جاهزين ولا ناضجين، فلا يتمتعون بهذا الحق تماماً، وعليه فلا جدوى من منح حقّ الاقتراع للنساء. وتندرج هذه الرؤية ضمن موقف العلماء من السياسة من جهة، ومن المرأة من جهة ثانية. في باب السياسة كانت الجمعية تعمل على التوعية عن طريق المدارس وتبتعد عن إقحام الشباب في النضال السياسي المباشر حفاظاً عليهم وتمهيداً لنهضة فكرية يرونها أساساً وقاعدة للتحرر السياسي. المنطلق ذاته يلاحظ في مسألة المرأة مع روح المحافظة التي طبعت مواقف الشخصيات القياديّة والرائدة في الجمعية وأعمالهم. وربما تكفي الإشارة إلى مناهضة العلماء لأفكار الطاهر الحدّاد بتونس، في الثلاثينيّات.

في الفترة نفسها، أي سنة ١٩٤٧، عند مناقشة مسألة إنشاء المجلس الجزائري (النيابي) كانت الجزائر الجديدة تطالب بتطبيق هذا البند من القانون الأساسي. وكانت تعرف بمساهمات النساء في المعامل بجانب الرجال، أو ضمن الحملات من أجل السلام، في ركن تحت عنوان «المرأة نصف المجتمع». وإن كانت قليلاً ما تهتمّ بالنساء فإنها تساند التحرر السياسي والاجتماعي للمرأة الجزائرية المسلمة[١٨]. وفي مقالة تحت عنوان «مسلمة عائدة من الصين»، قدّمت **الجريدة** شهادات امرأة زارت الصين وحضرت مؤتمر النساء الآسيويات[١٩]. أما بالنسبة إلى **المنار** و**المغرب العربي**، فالقضية المطروحة هي التحرر السياسي للمرأة الجزائرية كشرط لتحرّر الشعب برمّته؛ فبدأ النشاط النسائي يظهر على صفحات الجرائد من خلال تقارير ومراسلات.

في عام ١٩٤٨، سجّل أول نشاط ثقافي ساهمت النساء «في توعية نصف المجتمع». تمّ ذلك في احتفال بالمولد النبوي، فكتبت عنه مراسلة **المنار** ونقلت إلى القراء عبارات السيدة شنتوف: «لا يمكن للشعب الجزائري أن يتحرّر تماماً إلا إذا شاركت المرأة الجزائرية بجانب الرجل في كفاح التحرير»[٢٠]. وكانت نهضة النساء في كلّ من باكستان وإندونيسيا، هي نماذج مما تعرضه جرائد حركة الانتصار على قرائها وقارئاتها. صور ورسومات تبيّن فتيات في باكستان في زيّ الحرس النسائي. كما تذكر تضامن المرأة المصرية مع أختها في المغرب العربي. وقد

---

(١٨) «مساهمة النساء الجزائريات في الكفاح الوطني،» **الجزائر الجديدة**، العدد ٣٢ (شباط/ فبراير ١٩٤٩).

(١٩) «عودة امرأة مسلمة من الصين،» **الجزائر الجديدة**، العدد ٤٣ (شباط/ فبراير ١٩٥٠).

(٢٠) **المغرب العربي**، العدد ٤٠، ٢٨/ ١/ ١٩٤٩.

أبدت جريدة **المغرب العربي**اعتزازها بمراسلة فاطمة نعمت راشد، رئيسة جمعية النساء المصريات، للركن النسوي للجريدة.

لم تصدر في النصف الأوّل من القرن العشرين جريدة ناطقة باهتمامات نسوية، ولكن بدأت بعض الأسماء تظهر على صفحات الجرائد بتوقيع لمساهمات متنوعة: منشطة لركن، مؤلّفة لأقصوصة، محررة لمقالة أو مراسلة لركن معيّن. في هذا السياق، نشّطت ليلى دياب في **البصائر** سنة ١٩٥١، ركناً أدبياً تحت عنوان «اخترت لكم». وبعد خمسة أعداد، اختفى الركن، وفي المقابل عالجت المنشّطة نفسها مسألة «المرأة في المجتمع الجزائري» مكان مختاراتها السابقة[٢١]. «لقد أصبحت المرأة موضوع اهتمام لدى كلّ الشعوب»، ومحلّ جدل في الجزائر، هذا ما يُستشفّ من المقالات. طرحت مسألة الحجاب وبينت تعدّد الطروحات والرؤى والاختلاف القائم حول الحريات التي يجب منحها للمرأة وخاصة كيفية الحدّ منها.

إن هذه المعالجة محيّرة لأن ليلى دياب تتكلم مثل رجل أو من منطلق الرجال إذ كتبت أنّه «يمكن أن نتسامح ونترك بعض المجالات للنساء، يمكن أن تكون معلمة عفيفة، أو طبيبة ماهرة أو كاتبة بارعة، شاعرة كبيرة، صحافية. . . أو رسامة فاتنة، ولكن نخشى من تأثير تلك المهن التي قد تعيق بناء بيت زوجي. وما أحوجنا إلى أمهات عفيفات ينجبن أطفالاً شبعى بحب الوطن». وتتحدث «فلة» في جريدة **المنار** عن النساء في صيغة الجمع الغائب وهي صيغة كثيراً ما يلجأ إليها الكتّاب للتمييز بين الفاعل/الكاتب أو الكاتبة، وبين والموضوع وهو في هذا الصدد: «النساء. . .»[٢٢].

وجدنا في جريدة **الشعلة**[٢٣]، أكبر عدد من التوقيعات النسوية، في غالب الأحيان بالاسم الأوّل فقط: فلة ومنوبة أو عتيقة. وقد تكون أسماءً مستعارة. تعرض فلة لواجب الفتاة الجزائرية وتلخصه في كلمتين: العلم والتربية. أما منوبة ففي «صرخة كبيرة» أرادت أن تسمع صوتها عن طريق الأقصوصة. كما ورد جُلّ المساهمات من قسنطينة أساساً. ويمكن تفسير الظاهرة بتأثير مدرسة التربية والتعليم، وربما كنّ من خريجاتها، فضلاً عن أن الجريدة كانت تصدر من قسنطينة حيث فريق تحريرها.

---

(٢١) **البصائر** (١٩٥١).

(٢٢) **البصائر**، العدد ١٦٣ (١٦/ ٧/ ١٩٥١).

(٢٣) جريدة فكاهية ناقدة صدرت في قسنطينة (١٩٤٩ ـ ١٩٥١).

خاتمة

خلاصة القول إن في مسار النساء الجزائريات في العشرينيّات حضوراً وهوية فقد كانت المعادلة صعبة والمسألة النسوية غير واضحة في خضمّ الوضع المتشابك بين الاستعمار من جهة، والجهل وسيطرة الرجل من جهة ثانية. لم تعمل السلطات الفرنسية على تحرير النساء بالقانون بالرغم من ادعائها الدفاع عن حقوق الإنسان؛ فاتضح أن السلطات الاستعمارية كانت جدّ محافظة. ومقارنة بالبلاد العربية التي عرفت انتداباً أو حماية فوضعية الجزائر شائكة، وعقّدت المسألة النسوية أكثر مما ساعدت على طرحها أو حلّها. كانت النساء الفرنسيات في اهتمامهن بالنساء الجزائريات ينطلقن من باب الشفقة والإنسانية التي لا تصل إلى حدّ الاعتراف بالمساواة في الحقوق والواجبات. وأحسن دليل في هذا المضمار أن مؤتمر نساء المتوسط الذي عقد سنة ١٩٣٢ بمدينة قسنطينة ودعيت إليه وفود من كلّ البلاد المحاذية للبحر بما فيها سوريا وتركيا ومصر واليونان وغيرها، لم يناقش عدم حضور النساء الجزائريات. إذ كانت المستوطنات يقمن مقامهن ويناقشن مشاكلهن المتمثلة في ضرورة التعليم وقانون الأحوال الشخصية وبخاصة مسألة الطلاق المقرّر من طرف واحد وهو الزوج الرجل[٢٤]. كما تأخرت المشاركة السياسية والمطالبة بها لتأخر فرنسا عن منحها الفرنسيات حقّ الاقتراع حتى عام ١٩٤٥.

(٢٤) *La Dépêche de Constantine*, nos. 29-31 (mars 1932 et 1 avril 1932), et *La Voix des Humbles* (mai 1932), (Conservés au service des archives de la wilaya de Constantine).

القسم السابع

النساء وحوار الثقافات:
المشابهة والاختلاف

الفصل الثامن عشر

لقاءات وروايات:
هدى شعراوي والمؤتمر النسائي في روما، ١٩٢٣

جين سعيد المقدسي(*)

مقدمة

إذا كانت إحدى صفات الحداثة الانفتاح على تقاليد ومفاهيم وحضارات مختلفة تضع الإنسان في دائرة أكبر وأوسع من الدائرة التي تعوَّد على الإقامة فيها، فإن المؤتمر النسائي الدولي التاسع الشهير الذي عقد في روما عام ١٩٢٣، والذي حضره كما هو معروف وفد مصري بقيادة هدى شعراوي، كان للنساء العربيات تجربة تحديثية مهمة غنية في لقاءاتها المتنوعة وفي معانيها المختلفة. وربما كانت نظرتنا لأسس حركتنا النسائية العربية المعاصرة مبنية إلى حد بعيد على فهمنا لما حدث في هذا المؤتمر.

ولكن ماذا بقي في ذاكرتنا عن هذه التجربة المهمة؟ قصة واحدة لا غير، وهي قصة رجوع هدى شعراوي وأعضاء الوفد المصري من روما وقد رفعن الحجاب وكشفن عن وجوههن. وهذه الحكاية تبنّاها بعض المؤرخين العرب والأجانب كرمز لبدايات تحرير المرأة العربية في القرن العشرين.

هذه القراءة، برأيي، مضللة، فالجانب الذي يجب التركيز عليه في رواية ما

(*) أستاذة اللغة الإنكليزية وآدابها والعلوم الإنسانية في كلية بيروت الجامعية (الجامعة اللبنانية الأميركية حالياً).

حصل في مؤتمر روما من تطورات مهمة في تاريخنا، هو انفتاح النساء العربيات على العالم، وعلى الأنظمة الدولية والعمل فيها، واكتشافهن أعمال الحركات النسائية والتحررية الوطنية والدولية وتفاعلهن معها، كما يجب قبل كل شيء التركيز على شعورهن بالقومية وفخرهن بتمثيل بلادهن وبالتالي مشاركتهن في العمل على تحريرها وتطويرها. وهنا لا أتكلم عن الوفد المصري فحسب، بل عن العربيات اللواتي كتبن في ذلك الزمن عن موضوع لقاء روما، وقرأن عنه وفكرن فيه.

يتبين لي أن التركيز على رفع هدى شعراوي حجابها مع تحويل هذه القضية إلى رمز التحرير، مسألة بالغة الخطورة. إذ إنها تجعل من رفع الحجاب محطة انطلاق خاطئة، فإذا رأينا أن تأسيس حركتنا التحريرية يقودنا فقط إلى السفور، أصبح السفور إنجازاً بحد ذاته، وليس أحد السبل ـ وهو سبيل، في رأيي، غير ضروري ـ لإنجازات أخرى، كما أصبح هدفاً مبنياً على مثل رائدتنا هدى شعراوي، وبالتالي صار واجباً علينا لتحرير أنفسنا، بدلاً من أن يكون ممارسة شخصية متعلقة بفهم متطلبات الإيمان ومفهوم التاريخ واللباس الوطني. وهكذا تحوّلت، في رأيي، القضية النسائية من قضية عامة تهمّ المجتمعات العربية وفيها ملابسات تهم كل شريحة تعتبر نفسها في ضائقة، إلى قضية خاصة، الأمر الذي ضيَّق حدود البعد التحريري للحركة النسائية وللنساء كأفراد على حد سواء، وأدّى إلى المأزق الذي تتخبط فيه، كما أراها اليوم، نظريات الحركة النسائية العربية.

كما إن هناك بعداً خطيراً آخر لهذه القضية وهو أن الحدث الشهير، بحسب الرواية المتداولة، وقع بعد رجوع هدى شعراوي من روما. والتركيز عليه وتعظيمه يشيران إلى أن هذه الأخيرة قد تعلمت درس التحرير من رحلتها إلى روما. والحقيقة أن موكب التحرير بدأ قبل الذهاب إلى هذه المدينة بكثير، وكان مبنياً على معطيات وضرورات محلية مرتبطة كل الارتباط بالمشاركة السياسية الواسعة النطاق والصراع ضد الاستعمار من جهة، ومن جهة أخرى، الإصلاح الاجتماعي لوضع النساء، والسعي إلى إدخالهن حقل التعليم. وكل هذا ليس مستورداً، ولا محصوراً في امرأة أو اثنتين، أو في طبقة معينة.

أما في ما يتعلق بالأبحاث التي تتناول تاريخ النساء العربيات، فهناك الكثير من الموضوعات المهمة جداً والمجدية المتعلقة بمؤتمر روما لم تُبحث بعد بشكل كافٍ غطت عليها قصة رفع الحجاب؛ فلو قمنا بهذه الدراسات لكان بإمكانها أن تطور حركتنا النسائية المعاصرة وتُغنيها بمنعها من تبسيط الأمور وبشرحها تعقيدات التاريخ، وبفتحها مجالات فكرية وبحثية جديدة.

سأحاول في هذه الدراسة أن أشير إلى بعض هذه الموضوعات المهملة، وسأهتم بإظهار بعض النواحي المختلفة والعديدة التي يجب البحث فيها بتأريخ مؤتمر روما من زاوية حركتنا النسائية العربية المعاصرة، بهدف فهم أعمق وأدق لذلك التاريخ وعلاقته بالحركات النسائية في بلدان أخرى من جهة، وبالحركة الدولية من جهة ثانية، وتأثيرهما على الحركة العربية.

لكن بدايةً يجب القول إنني لست مؤرخة، وليس هدفي التأريخ بمعناه التقني، بل سأحاول قراءة التاريخ وكأنه نص أدبي، فسأدخل إلى زواياه وأزقته للكشف عن بعض ما خفي من معانيه، وسأُحلل ما في وسعي تحليله، وسألفت الأنظار إلى ما يجب برأيي لفت الأنظار إليه. ووظيفتي هنا ليست تحديد ما جرى في روما ـ وما جرى قبل روما وبعده ـ بشكل نظامي، بل محاولة فهم بعض الروايات عما حصل. ويهمني أيضاً أن أشير إلى بعض الاتجاهات التي تفيد أبحاثنا لتغني فهمنا أهمية مؤتمر روما وتاريخنا المعاصر، وبالتالي الحداثة الخاصة بنا كنساء عربيات، والتي لم نستوردها بل صنعناها بأنفسنا، مع كل ما هناك من مشاكل وتجارب صعبة وتعقيدات وفِخاخ.

أولاً: الطريق إلى روما

عندما بدأت البحث عن مؤتمر روما فوجئت بقلة ما كُتب عنه، باستثناء القصة الشهيرة التي رويتها في بداية هذه الدراسة والتي طالعتني مرة تلو الأخرى؛ فتابعت طريقي منطلقة من عدة أسئلة: ما هي خلفية المؤتمر؟ من نظّمه؟ ومن دعا هدى شعراوي إليه؟ كيف تعرّف الداعي إلى اسمها ومكانتها في مصر؟ هل هناك وفود أخرى من البلاد العربية حضرت المؤتمر؟ من هي؟ كيف تمّ تكوينها؟ وكيف تعرّف إليها الداعي إلى المؤتمر؟

هذه الأسئلة أصبحت كأنها سلسلة من الألغاز، قادتني من موضوع غامض إلى موضوع أكثر غموضاً، وكأنني أواجه مجموعة من العلب الروسية، أفتح علبة لتظهر داخلها علبة أخرى، فعلبة داخل علبة إلى ما غير نهاية.

١ ـ كاري تشابمن كات، والنضال النسائي الأمريكي

العلبة الأولى التي فتحتها تحتوي على موضوع الأمريكية كاري تشابمن كات (Carrie Chapman Catt) رئيسة مؤتمر روما، وفي داخل علبتها علبة أخرى

تحتوي على الحركة النسائية الأمريكية، التي لم يُبحث عنها ولا يُعرف عنها على حد علمي، إلا القليل القليل في العالم العربي.

مواقف كاري تشابمان كات ورئاستها للحركة النسائية الدولية، حصيلة سلسلة طويلة من التفاعلات بين عناصر اجتماعية وتاريخية عديدة. لن أدخل في تفاصيل تاريخ النضال النسائي الأمريكي المعقد، بل سأكتفي بالإشارة فقط إلى بعض خطوطه العريضة التي لفتت نظري كباحثة عربية يهمها تاريخ النساء، والتي لقيت فيه صدى لبعض الأمور التي تهم النساء العربيات، أو على العكس، تختلف عن همومنا.

كانت جذور الحركة النسائية الأمريكية في فلسفة التنوير وفي مبادئ الثورة الأمريكية وفي وقائعها، ثم تجلّت في وقائع الحياة اليومية في مجتمع يتميز بالفردية والحراك الاجتماعي الناتجين عن الهجرة (وبالتالي عن اختلاط الناس من ثقافات مختلفة ببعضهم البعض) والتوسع الجغرافي المستمرين. هذان العنصران المهمان انعكسا بدورهما على التغيرات في الأدوار الاجتماعية العادية بين الرجال والنساء. أما في المجتمع الأكثر ثباتاً وتقليداً (وهذا على العموم في مدن شرق البلاد) فكان للحركة النسائية تطور مختلف، أهم دلالاته التمييز بين حياة النساء في الطبقات المختلفة، وخاصة بين ربات المنازل المتزوجات من الطبقة الوسطى والغنية من جهة، وبين النساء العاملات والفقيرات (اللواتي جاءت الكثيرات منهن إلى البلاد أثناء موجات الهجرة المتتالية) من جهة أخرى، وكانت الكثيرات من العاملات غير متزوجات. كما كانت هناك فروقات مهمة جداً بين النساء البيضاوات من جهة وبين النساء السوداوات (أي الإماء) والنساء الأمريكيات الأصليات (المعروفات بـ «الهنديات الأمريكيات») من جهة أخرى؛ فلكل فئة من المجتمع النسائي مشاكلها الخاصة ومنظورها المحدد، وبالتالي أصبح لكل واحدة منها مطالبها[١].

لا شك أن أهم إنجازات نضال النساء الأمريكيات حتى بداية القرن العشرين، وخصوصاً النساء البيضاوات اللواتي ينتمين إلى الطبقة الوسطى

---

(١) لدراسة شاملة عن تاريخ حالة النساء في الولايات المتحدة، انظر كتاب سارة ايفنز الذي استندت إليه إلى درجة كبيرة في إعداد هذه الدراسة: Sara M. Evans, *Born for Liberty: A History of Women in America* (New York: Free Press, 1997).

وللاطلاع على تفاصيل أعمق عن الحركة النسائية الأمريكية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، انظر: Catherine Clinton, *The Other Civil War: American Women in the Nineteenth Century*, revised ed. (New York: Hill and Wang, 1999).

الواسعة، كان في حقل التعليم، حيث حقّقن مكاسب لافتة في التعليم العالي كما في التعليم الابتدائي والثانوي. في سنة ١٨٧٩ كان نصف جامعات الولايات المتحدة قد أصبح مختلطاً[٢]، وكانت عدة جامعات متخصصة بتعليم النساء قد فتحت أبوابها. وفي سنة ١٨٨٠، كان هناك ٤٠,٠٠٠ امرأة مسجلة في الجامعات، شكلن ٣٢ بالمئة من مجموع الطلاب الجامعيين[٣]. وأثناء هذه التطورات قادت النساء معارك ضارية ليدخلن حقول الطب (الذي كنّ يمارسنه على نطاق واسع جداً، خاصة كقابلات، لكن بشكل غير رسمي وغير مرخّص له) والمحاماة، وهكذا بلغ عدد المتخرجات من الجامعات في أواخر القرن التاسع عشر عشرات الألوف، بينهن ٢٥٠٠ طبيبة مرخصّة[٤].

كما أنجزن المكاسب أيضاً في مهنة التعليم بالذات، إذ أصبحت في منتصف القرن غالبية المعلمين في المدارس الأمريكية من الإناث، وكان هذا التطور المهم متعلقاً مباشرةً بالحركة النسوية، التي نظرت إلى مهنة التعليم كرسالة خاصة بالنساء[٥].

لكن لهذه المكاسب ردات فعل سلبية، إذ تبين أن نصف متخرجات الجامعات تقريبا تبنّين موقفاً ضد الزواج، واللواتي تزوجن فعلن ذلك في سن متقدمة وأنجبن عدداً قليلاً من الأطفال، وهذا أعاق مسيرة تعليم المرأة، إذ رأى البعض أن تعليمها يهدد مؤسسة العائلة[٦]. وكان هناك اعتقاد سائد عند بعض العلماء أن التعليم يُسيء إلى صحة النساء وخاصة إلى قدرتهن على الإنجاب بسبب الإرهاق العقلي المفرط. كما كان الاعتقاد سائداً في بعض الأوساط العلمية أن للنساء مخاً أصغر وأقل وزناً من الرجال، وذلك السبب «العلمي» نفى ضرورة تعليم النساء لأنهن بطبيعتهن غير قادرات على استيعاب العلم[٧].

وحين أصبحت مهنة التعليم المدرسي حقلاً نسائياً واحترفته المعلمات، وبدأن يطالبن بحقوق أوسع ورواتب أعلى، كانت لتلك المطالب ردة فعل سلبية

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٣) Evans, Ibid., p. 14.

(٤) Clinton, *The Other Civil War: American Women in the Nineteenth Century*, p. 144.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

للغاية، إذ رأى البعض أن الفرق بين الرجال والنساء كان على طريق الزوال، ومُنعت المعلمة المتزوجة من تلقي راتب مقابل عملها المهني[٨]. كما رجعت بعض الجامعات عن قرارها السابق بفتح أبوابها للنساء، رفضت جامعات أخرى منح النساء الشهادات العالية التي استحققنها[٩].

لكن هذه المحاولات الرجعية سقطت في النهاية أمام التقدم المحتوم، وأمام إلحاح النساء على تحقيق طموحاتهن.

لم يُحصر نضال النساء الأمريكيات في حقل التعليم، إذ كانت الحركة النسائية الأمريكية في القرن التاسع عشر مرتبطة بغيرها من الحركات الشعبية الإصلاحية، ومنها، على سبيل المثال، الحركة النقابية. وقد حققت النساء العاملات بالتعاون مع بعض النقابات وبمساندة النساء المتعلمات مكاسب لهن وللأطفال العاملين أيضاً[١٠]. لكن أهم ارتباط للمناضلات النسويات وأعمقه كان في قضية العبودية، فكثيرات من النساء قد حاربن مؤسسة العبودية وعملن بشجاعة ضدها، وشاركن في شبكات واسعة خطيرة أسهمت في مساعدة العبيد على الفرار من مالكيهم، ومن ثم استقرارهم في حياة جديدة.

كانت إذاً للتحرك النسائي عدة اتجاهات وعدة مطالب، لكنها صبّت في منتصف القرن التاسع عشر وبصورة عامة في خندق رئيسي وهو طلب حق الانتخاب.

انقسمت في عام ١٨٦٥، الحركة النسائية بعد انتهاء الحرب الأهلية إلى قسمين رسميين، وفي المطالبة بحق الانتخاب تبع كل منهما استراتيجية مختلفة لتغيير القانون الوطني الفدرالي للانتخاب. وفي أثناء ذلك نشبت معارك منفردة في كل ولاية، وأصبح لنساء ولاية معينة الحق في أن تَنْتَخِب وأن تُنْتَخب، بينما حُرمت النساء في ولاية أخرى من الحقوق نفسها[١١].

في آخر عقدين من القرن دخل حقل القتال الاتحاد النسائي المسيحي لمحاربة الكحول (The Woman's Christian Temperance Union)، وهو آنذاك من أهم المنظمات الشعبية الأمريكية، وكانت النساء يطالبن السلطات بمنع بيع الكحول

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(١٠) Evans, *Born for Liberty: A History of Women in America*, pp. 156-160.

(١١) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٤.

وصنعه لحماية أنفسِهن وأولادهن وحياتهن المنزلية من العنف والهدر الناتجين عن تعاطي أزواجهن المسكرات. وكانت عضوات الحركة قد شاركن في تظاهرات ضخمة وداهمن المتاجر والمطاعم التي تبيع الكحول. ومع أن الاتحاد النسائي المسيحي لمحاربة الكحول لم يكن نسوي التوجه في بدايته وفي مبادئه العامة، إلا أنه بقيادة فرانيس ويلارد (Frances Willard) أيد الطلب بحق الانتخاب، فتغير ميزان القوة، وتوحدت الحركة النسائية وتابعت المعركة[١٢].

ومن بين أهم قائدات الحركة النسائية الأمريكية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين سوزن ب. أنتوني المشهورة، التي تعود جذور نضالها إلى الحركة ضد الكحول وضد العبودية على حد سواء، وكانت كاري تشابمن كات خلفاً لها، وقادت بعدها المعركة لتعديل الدستور.

وبقيادة كاري تشابمن كات، تصدت الحركة النسائية لحق انتخاب المرأة أكثر من قبل، إذ قادت التظاهرات وألقت الخطب في الشوارع. وكانت الحركة في تلك المرحلة، أي بداية القرن العشرين، متأثرة بحركة المطالبات الإنكليزيات بحق الانتخاب، وقائدتها الشهيرة أمالين بانكهرست (Emmaline Pankhurst). كانت الحركة الإنكليزية تستخدم العنف ضد السلطات البريطانية بواسطة المتفجرات والحرائق المتعمدة والتظاهرات الصاخبة وغيرها من أساليب العنف، حتى أن كثيرات من أعضائها سُجنّ وأضرب بعضهن عن الطعام وأخذ رجال البوليس يطعمونهن بالقوة[١٣]. أما الأمريكيات فلم يصلن إلى هذه الدرجة من العنف والشغب في بلادهن، فمع أنهن كن معجبات بأمالين بانكهرست، ورافقتها عشرات الألوف منهن حين زارت الولايات المتحدة سنة ١٩٠٢، وذهبت كثيرات منهن إلى بريطانيا وشاركن في أعمال زميلاتهن الإنكليزيات، لكنهن في بلادهن اكتفين بالتظاهرات والخطابات في الشوارع[١٤].

وبقيادة كات تَحقق حلم الأمريكيات في عام ١٩٢٠، في التعديل الدستوري التاسع عشر الذي نص على أنه من حق كل مواطن في الولايات المتحدة أن ينتخب بِغَضِ النظر عن جنسه.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(١٣) لمزيد من المعلومات عن الحركة النسائية الإنكليزية، انظر: Cheryl Law, *Surage and Power: The Women's Movement, 1918-1928* (London: I. B. Taurus, 1997).

(١٤) Evans, p. 165.

٢ ـ قراءة مقارنة لبدايات الحركتين الأمريكية والمصرية

رويت هنا بعض الخطوط العريضة لقصة الحركة النسائية الأمريكية ليس بهدف تعظيمها وتقديمها كنموذج يجب تقليده، بل لأقارنها بشكل سريع بالحركة النسائية المصرية، فالحركتان التقتا في روما، تمثلهما شخصيتان متشابهتان، أي هدى شعراوي وكاري كات، اللتان تفاهمتا تماماً، كما سنظهر لاحقاً في هذه الدراسة؛ فعلى الرغم من وجود نبوية موسى في مؤتمر روما، وبالرغم من أهميتها في الحركة النسائية المصرية، يبدو أن المؤتمر لم يؤثر فيها كما أثر في هدى شعراوي، فلم تذكره في مذكراتها.

هذه المقارنة بين الحركتين، ولو بشكل سريع ومبسّط، تظهر الفارق بينهما، وبالتالي لا تعلّمنا عن الآخرين فحسب، بل عن أنفسنا أيضاً. كما إن المقارنة تطرح السؤال ما إذا كان هناك ما يربط بين الحركات النسائية المختلفة، وإذا كان من الممكن الإشارة إلى حركة نسائية عالمية. هذه الأسئلة طُرحت في بداية الحركة النسائية الدولية، ونطرحها اليوم في تساؤلاتنا حول المؤتمرات الدولية المتتالية.

إن الحركة النسائية المصرية الحديثة، كالأمريكية، ولدت في ظل الثورة ضد الاستعمار الإنكليزي. وعلى الرغم من أنها ولدت رسمياً في كانون الأول/ ديسمبر ١٩١٩، في اجتماع في الكنيسة المرقصية في القاهرة، حيث شُكلت «لجنة الوفد المركزية للسيدات»، وانتُخبت غيابياً هدى شعراوي رئيسة اللجنة، فإن نساء من جميع الطبقات شاركن قبل ذلك في أعمال الثورة، وبشكل فعال. مشين بشجاعة لافتة في تظاهرات، ووقعت منهن شهيدات أمام رصاص الجيش الإنكليزي. كما شاركت النساء قبل ذلك بعقود، وبشكل شبه نظامي وعلى نطاق واسع، في ثورة عرابي باشا، حين جمعت نساء الطبقة الغنية التبرعات لدعمه[١٥]. أما النساء العاديات فشاركن في المقاومة الشعبية التي دارت في شوارع الإسكندرية ضد الهجوم العسكري البريطاني سنة ١٨٨٢[١٦].

ونرى باستمرار الشجاعة الجسدية التي تحلت بها النساء في مواجهة عنف

---

(١٥) آمال كامل بيومي السبكي، الحركة النسائية في مصر ما بين الثورتين ١٩١٩ و١٩٥٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦)، ص ١٣ ـ ١٥.

(١٦) هدى الصدة وعماد أبو غازي، مسيرة المرأة المصرية: علامات ومواقف، ٢ ج (القاهرة: المجلس القومي للمرأة، لجنة الثقافة والإعلام، ٢٠٠١)، ج ١، ص ٣٤.

السلطات، وبخاصة سلطات الاحتلال الأجنبي، ليس في مصر فحسب، بل في كثير من البلاد العربية، كما ظهر في دراسات هذا المؤتمر[١٧].

أما في حقل التعليم، فالتجربتان المصرية[١٨] والأمريكية متشابهتان في أنهما واجهتا صعوبات فلسفية ـ أيديولوجية متشابهة، أي واجهتا أفكاراً رجعية تعارض تعليم البنات، تجسدت في المؤسسات الرسمية؛ لكن إذا كانت للأمريكيات إنجازات أوسع في هذا الحقل، فقد واجهت المصريات ظروفاً أصعب بكثير، إضافة إلى الأيديولوجية المحلية كانت لديهن معركة مع الاحتلال الإنكليزي الذي أصر على دونية الشعب المصري، وعارض باستمرار تعليمه[١٩].

كانت للحركة النسائية الأمريكية قبل لقاء روما فرصة طويلة للنضوج، تفاعلت في هذا الوقت مع الوقائع الاجتماعية والسياسية المختلفة قبل أن تتطوّر لتشكّل مطالب نسائية بحتة وتصر على تحقيقها. واعتمدت في تطويرها بشكل كبير ولافت على الطبقة الوسطى، وجاء كثير من إنجازاتها على يد هذه الطبقة. وبالرغم من وجود قائدات فاعلات وبارزات، كانت مشاركة النساء في المطالبة بتطور القوانين وتغييرها مشاركة مستمرة وواسعة وجماهيرية، وبالتالي كان طابع الحركة على العموم ديمقراطياً. وإذا كانت معركتهن الرئيسة في العقود التي سبقت لقاء روما هي للحصول على حق الانتخاب، فإن هدفهن النهائي كان حق المشاركة في إعداد القوانين، وبالتالي في تصميم المجتمع ومستقبله.

أما في المقابل، ففي بداية الحركة النسائية المصرية الحديثة، كما في غيرها من الحركات النسائية العربية التي واجهت الاستعمار، شاركت أعداد كبيرة من النساء في الشوارع كما في الصالونات، وكانت تلك المشاركة شديدة الحماسة في وطنيتها، لكنها لم تتحول بدرجة مماثلة من الحماس إلى المطالبة بحقوق خاصة للنساء. ولاحقاً انحصرت الحركة النسائية في طبقة نخبوية، وفي رائدات أفراد نظمن الأمور وقدن الحركة، بعيداً عن مشاركة الجماهير، وهكذا وصلت هدى شعراوي وزميلتاها إلى روما.

---

(١٧) على سبيل المثال، انظر دراسات كلّ من: بيان الحوت، فاطمة القشي، دالندة الأرقش، إنعام كجه جي، وغيرها في هذا الكتاب.

(١٨) انظر دراسة هالة كمال عن تجربة نبوية موسى في هذا الكتاب.

(١٩) المصدر نفسه.

ولا بد من الإشارة إلى أن الإنجازات التي حصلت عليها المرأة المصرية في حقل التعليم كانت على نطاق ضيّق بالنسبة إلى إنجازات الأمريكيات في الحقل نفسه، وذلك بسبب الاستعمار، والتركيبة الاجتماعية المصرية، والأفكار الرجعية عند الطبقة الحاكمة، وهي شبيهة بالأفكار التي واجهتها المناضلات الأمريكيات. وربما كان من أسباب ذلك أيضاً عدم وجود طبقة وسطى كبيرة. إلا أن النساء أنفسهن لم يقصّرن، فكثيرات برزن، واستطعن أن ينجزن إنجازات لافتة، ومن بينهن الكاتبات والشاعرات وصاحبات الصالونات الأدبية الشهيرة، وصاحبات الصحف النسائية وعضوات الجمعيات. ومن الممكن اعتبار تأسيس جامعة القاهرة إنجازاً نسائياً أيضاً، إذ قدمت الأميرة فاطمة، ابنة الخديوي إسماعيل، التمويل اللازم لتأسيسها[٢٠]. لكن هل من الممكن اعتبار كل هذه الإنجازات النسائية «حركة» متماسكة كما ننظر إلى الحركة القومية؟

وعلى الرغم من المشاركة النسائية العربية الواسعة والفعالة ضد الاستعمار في بداية العصر الحديث، وبالرغم من أن النساء دفعن ثمناً غالياً في تلك المشاركة، إلا أنهن أصبحن اليوم شبه غائبات عن المسرح السياسي العربي[٢١]. ويرجع ذلك برأيي إلى فشل قيادات المجتمع النسائي الحديث في تحميس الجماهير النسائية وتحريكها. على الرغم من نضال شجاع ومكثف للقيادات النسائية العربية، فهل نرى اليوم تحركاً نسائياً من أجل حقوق المرأة شبيها بالتظاهرات القومية التي شاركت فيها ألوف النساء العربيات؟ طبعاً يجب القول هنا إن سبباً آخر لهذا الفشل هو قمع الحريات في البلاد العربية عموماً، وبالتالي إضعاف الحركات المطلبية.

أما الملفت عند المقارنة بين الأوضاع النسائية الأمريكية وبين المصرية، فهو برأيي وفرة المعلومات عن الأولى، وقلتها عن الثانية؛ فالدراسات التي أنجزت حول تفاصيل حياة النساء في أمريكا، كما في إنكلترا، ترسم صورة واضحة لأشخاص، وحركات، وأحداث، ونزعات، وأزياء، ومأكولات، وعادات، يرافقها تحليل هذه التفاصيل ودلالاتها. وهذه الدراسات ناقصة في ما يتعلق بالنساء العربيات.

---

(٢٠) الصدة وأبو غازي، مسيرة المرأة المصرية: **علامات ومواقف**، ص ٦٠.

(٢١) بعض المفكّرات العربيات ينظرن إلى المشاركة النسائية العربية بشكل آخر إذ يعتبرن أنه يجب فهم كلمة «السياسة» فهماً جديداً يشمل العمل الاجتماعي، والعمل السياسي على نطاق الأحياء والبلديات. لتوضيح تلك الرؤية، انظر: **موقع المرأة في السياسي في لبنان والعالم العربي**، باحثات؛ العدد ٤ (بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيات، ١٩٩٨).

٣ ـ أسس الحركة النسائية الدولية

كانت الولايات المتحدة الدولة ٢٧ التي نالت فيها النساء حق الانتخاب. قالت كاري كات لمراسل الـ **نيويورك هيرلد تريبيون** في روما عام ١٩٢٣، إن اللجنة التحضيرية حين كانت تعدّ للمؤتمر رأت أن من بين ٢٩ دولة في المنظمة النسائية، ٢٢ تتمتع فيها النساء بحق الانتخاب، فتساءلت عضوات اللجنة إن كان يجب عليهن أن يلغين المؤتمر. إلا أن كاري كات قررت حينذاك أن تسافر إلى أمريكا اللاتينية وأوروبا الوسطى لترى بنفسها حالة النساء في القارتين. ورأت أن المرأة الأوروبية، التي نشأت حركتها بواسطة الثورات المتتالية، لا بد أن تنال حقها بالانتخاب. أما تحرير المرأة في البلدان اللاتينية فسوف يكون عملاً شاقاً، ووصفت أمريكا اللاتينية قائلة إنها «آخر قارة في العالم ليست فيها امرأة واحدة تتمتع بحق الانتخاب». ولم تذكر كاري تشابمن كات في هذه المقابلة الصحافية شيئاً عن المرأة المصرية أو العربية[٢٢].

أثناء عملها لكسب حق الانتخاب للنساء الأمريكيات، اقتنعت كاري تشابمن كات، بأن مشاركة نساء العالم أجمع في طلب هذا الحق يُسَهِّل الطريق على نساء كل دولة على حدة؛ فمن هذا المنطلق أسست الاتحاد النسائي الدولي لحق الانتخاب (The International Woman's Suffrage Alliance)، وترأست منذ البداية هذه المنظمة حتى عام ١٩٢٣، حين انتُخبت في مؤتمر روما، مارغري كوربيت آشبي (Margery Corbett Ashby) الإنكليزية خلفاً لها. وكان أول مؤتمر دولي للاتحاد قد انعقد في واشنطن سنة ١٩٠٢، وتلته سبعة اجتماعات في برلين، ثم كوبنهاغن، امستردام، لندن، ستوكهولم، بودابست، وجنيف، سنة ١٩٠٤، ١٩٠٦، ١٩٠٨، ١٩٠٩، ١٩١١، ١٩١٣، ١٩٢٠[٢٣]، وكان مؤتمر روما التاسع، وبعد روما عقدت عدة مؤتمرات في مدن مختلفة، من أهمها بالنسبة إلى الحركة النسائية العربية مؤتمر اسطنبول عام ١٩٣٥، الذي كان الوحيد الذي عقد خارج أوروبا.

ولم يكن الاتحاد النسائي الدولي لحق الانتخاب المنظمة النسائية الدولية الوحيدة، إذ تأسست عدة تنظيمات دولية ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر، وكان تعاطيها مع بعضها البعض من جهة، ومع الحركات الوطنية المختلفة من جهة أخرى، معقداً جداً، ومن أصعب العقد المنافسة بين القومية وبين الحركة

---

(٢٢) *New York Herald*, 7/5/1923.

(٢٣) Leila J. Rupp, *Worlds of Women: The Making of an International Women's Movement* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), p. 302.

الدولية، وكذلك المنافسة أيضاً بين القوميات المختلفة في ما بينها[٢٤].

ولعل أحسن مثال على تلك المنافسات ما جرى من انقسامات في الموقف النسائي الوطني والدولي تجاه الحرب العالمية الأولى. كان في البداية لبعض القائدات، ومن بينهن كاري تشابمان كات، موقف عدائي تجاه الحرب مبني على الاعتقاد بأن على المرأة، وهي الأم ورمز الإبداع والمحبة، أن تحمل مشروع الحضارة، وترفض العنف المتجسد في أذهان الرجال. انطلاقاً من هذا الموقف، تأسس في الولايات المتحدة الحزب النسائي للسلام (The Woman's Peace Party) عام ١٩١٥، وضم ٢٥,٠٠٠ عضوة، من بينهن جانيت رانكان، وهي أول امرأة دخلت الكونغرس، وصوتت ضد إعلان الولايات المتحدة الحرب[٢٥].

لكن الموقف تغير في وجه العطف القومي الكبير الذي أحس به الناس، وأخذت النساء في كثير من الدول الأوروبية يشاركن بأعداد كبيرة في الإنتاج الحربي ويعملن في المصانع والمستشفيات الحربية وفي العمل الخيري المتعلق بالحرب ليبرهنّ بذلك على حبهن لأوطانهن، وليتجنبن التهمة بأن الحركة النسائية معادية للمجتمع وللوطن. إلا أن مناصرات السلام، فيهنّ كاري تشابمان كات، عدن بعد الحرب إلى موقفهن السابق منها[٢٦]، وظهر ذلك في البيان الختامي لمؤتمر روما في بند طالب بإقامة السلام بين الدول.

٤ ـ دعوة الوفود من البلاد العربية: الوفد المصري

كانت إحدى شريكات كاري كات في تصميم الاتحاد النسائي الدولي لحق الانتخاب وإعداده الهولندية آليتا جيكوبز (Aletta Jacobs)، وهي أول طبيبة هولندية ورئيسة «التجمع الهولندي لحق النساء في الانتخاب». وكانت الصديقتان منذ اللقاء التحضيري لأول مؤتمر عام ١٩٠٢، تخططان للسفر حول العالم. فتم لهما ذلك سنة ١٩١١، وذهبتا إلى جنوب أفريقيا، مصر، فلسطين، سريلانكا، الهند، إندونيسيا، الفيليبين، هونغ كونغ، الصين، واليابان[٢٧].

---

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، و: Mineke Bosch, «Colonial Dimensions of Dutch Women's Suffrage: Aletta Jacobs's Travel Letters from Africa and Asia, 1911-1912,» *Journal of Women's History*, vol. 11, no. 2 (1999).

(٢٥) Evans, *Born for Liberty: A History of Women in America*, p. 171.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

(٢٧) Bosch, Ibid.

ليس غريباً أن تكون نظرة آليتا جيكوبز عنصرية تجاه نساء المستعمرات التي زارتها، فهذه النظرة كانت آنذاك طبيعية بالنسبة إلى الطبقة البورجوازية الأوروبية[٢٨]. والملاحظة نفسها تنطبق طبعاً على كاري كات. كما لعبت الطبقية أيضاً دوراً بارزاً في نظرة السيدتين إلى الآخر، فيتبين من كتاباتهما أن لهما نظرة دونية إلى النساء اللواتي تريانهن في شوارع البلدان المستعمرة، وكانت لقاءاتهما النسوية محصورة فقط في نساء الطبقة الارستقراطية أو الغنية. وقد حققت كات وجيكوبز بسفرهما حول العالم هدفهما بزيادة عدد الأعضاء في الاتحاد النسائي الدولي لحق الانتخاب، وبالتالي عدد الوفود في مؤتمراته المتتالية[٢٩].

هل كان لآليتا جيكوبز وكاري كات في زيارتهما لمصر عام ١٩١١، أو في زيارات لاحقة لقاء بهدى شعراوي أو بغيرها من النساء اللواتي أصبحن لاحقاً عضوات في الحركة النسائية المصرية، ما مهّد الطريق لحضور الوفد المصري مؤتمر روما؟ لم يظهر ما يدل على مثل هذا اللقاء، غير أن مارغو بدران تذكر لقاءً حصل بين آليتا جيكوبز وأعضاء اللجنة التنفيذية المصرية ـ الإنكليزية لمدرسة القابلات، ولكن ليس واضحاً مما كتبته بدران ما إذا كان لقاؤها مع المصريات في اللجنة أو مع الإنكليزيات[٣٠].

كيف وصلت إذاً الدعوة إلى هدى شعراوي لحضور مؤتمر روما؟ هل كانت كاري كات وبقية عضوات اللجنة التحضيرية قد تابعن سنة ١٩١٩ أخبار الثورة المصرية بقيادة سعد زغلول، ومشاركة النساء فيها؟ وبالتالي هل أدت هذه المشاركة دوراً في إرسال الدعوة إلى مصر؟

إن دعوة للمشاركة في مؤتمر دولي للنساء وصلت إلى هدى شعراوي في عام ١٩٢٠، ولكن أزواج النساء اللواتي اختُرن لتمثيل مصر رفضوا السماح لهن بالسفر[٣١]. وتقول هدى شعراوي في مذكراتها إنها في عام ١٩٢٣ استلمت دعوة موجهة إلى «نساء مصر» لحضور مؤتمر روما، وتفسر وصول الدعوة إليها بكون

---

(٢٨) تشير إلى هذه النقطة مينكة بوش في تحليلها للكتاب الذي نشرته آليتا جيكوبز ويتضمن رسالات جيكوبز خلال مشوارها، انظر: المصدر نفسه.

(٢٩) المصدر نفسه، و Rupp, *Worlds of Women: The Making of an International Women's Movement*, p. 22.

(٣٠) Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (Cairo: American University Press, 1996), p. 50.

(٣١) الصدة وأبو غازي، **مسيرة المرأة المصرية: علامات ومواقف**، ص ٨٢.

«لجنة الوفد المركزية للسيدات المصريات هي إذ ذاك الهيئة النسائية البارزة»(٣٢).

يكتب حنا ويسا في كتابه (*Assiout: The Saga of an Egyptian Family*) عن الاجتماع النسائي الكبير الذي حصل في الكاتدرائية المرقصية في القاهرة في ١٢ كانون الأول/ديسمبر سنة ١٩١٩، والذي تأسست خلاله «لجنة الوفد المركزية للسيدات المصريات»، وانتخبت فيه هدى شعراوي رئيسة. ووُجهت بعد اللقاء رسالة إلى «هيئة ميلنر» (The Milner Commission)، تعلن مبادئ القومية المصرية وتطالب بالاستقلال. وهذه الرسالة كتبت باللغة الإنكليزية بتوقيع (Women of Egypt) أو «نساء مصر»(٣٣).

وربما كانت هذه التسمية هي التي أدت إلى الدعوة الموجهة إلى «نساء مصر» لحضور مؤتمر روما(٣٤)، والتي أرسلت إلى هدى شعراوي لا إلى صفية سعد زغلول، التي لُقبت أثناء الثورة بـ «أم المصريين». لكن لتأكيد هذه الأمور يجب البحث في أرشيف الحركة ومحاضر جلساتها.

مهما كان الأمر، فإن هدى شعراوي إثر وصول الدعوة الثانية، دعت إلى اجتماع نسائي في منزلها، وخلال الاجتماع تأسس «الاتحاد النسائي المصري»، وفي الجلسة نفسها انتُخبت عضوات الوفد لحضور المؤتمر، إلا أن بعض اللواتي انتُخِبن لم يسافرن لاحقاً، فاللواتي سافرن بالفعل إلى روما، كما هو معروف، هن هدى شعراوي وسيزا نبراوي ونبوية موسى. ولم يكن لأي واحدة منهن زوج يمنعها من السفر.

٥ ـ وفود من بلاد عربية أخرى

يشير مراسل الـ **نيويورك تايمز** في صحيفة ٧ أيار/مايو ١٩٢٣، إلى وجود وفد فلسطيني مشارك في مؤتمر روما. إلا أني بحثتُ مطولاً عن هذا الوفد من دون جدوى إذ لم أجد إشارة واحدة، لا في كتابات عن نساء فلسطين ولا في

---

(٣٢) هدى شعراوي، **مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة**، تقديم أمينة السعيد (القاهرة: دار الهلال، [د. ت.])، ص ٢٤٨.

(٣٣) Hanna F. Wissa, *Assiout: The Saga of an Egyptian Family* (Sussex: The Book Guild, 1994), p. 214.

(٣٤) يذكر ويسا أن هناك تناقضات بين الوقائع التي تجسدها هذه الرسالة المفتوحة التي نشرها كملحق في كتابه (ص ٤١٨ ـ ٤٢٠)، وبين مذكرات هدى شعراوي، ولم أتطرق إلى هذه التفاصيل، بل تركتها للباحثين والمؤرخين.

الصحف الفلسطينية العربية المعاصرة، أي جريدة **فلسطين** وجريدة **الكرمل**، إلى إعداد وفد نسائي، أو قضايا نسائية، أو لقاء روما. حتى تبين لي أخيراً أن الوفد الفلسطيني كان مكوّناً من يهوديات.

يبدو أن هناك منذ البداية بعداً ثقافياً لافتاً بين كاري كات وبين النساء العربيات في فلسطين. كتبت كات في مجلة **الحركة** (*Jus Suffragi*) عام ١٩١١ مقالة كشفت من خلالها عن نظرتها «الاستشراقية» (كما تستخدم ليلى روب هذا المصطلح) إذ جعلت من النساء العربيات ظاهرة غريبة وغامضة، تتساءل عما يجري داخل أذهان المحجبات اللواتي رأتهن في الشوارع، وكأنهن من عالم آخر. تقول:

. (We wondered what the veiled women we met in the street were thinking?)

وتتكلم عن (The Fossilized Humanity of Palestine)، أو «الإنسانية المتحجرة في فلسطين»، ولكنها تشير من جهة أخرى إلى لقائها وآليتا جيكوبز بنساء عربيات داخل منازلهن، والأرجح أنهن من الطبقة الغنية، إذ تبين لهما أن «بذرة العصيان قد زُرعت في قلوب هؤلاء النساء الغامضات وراء الحجاب»[٣٥] (The Seeds of Rebellion Have Been Planted in the Hearts of Those Mysterious Women behind the Veil).

أما في المقابل، فربما كانت علاقة السيدتين في ما بعد مع بعض اليهوديات في فلسطين أفضل، لأنهن أقرب منهما ثقافياً. فأسس عام ١٩١٨ ـ ١٩١٩ «التجمع النسائي الفلسطيني اليهودي للمساواة في الحقوق» (Palestine Jewish Women's Equal Rights Association)[٣٦]، وكانت هذه المؤسسة مبنية على نموذج مؤسسات شبيهة لها في أوروبا الشرقية التي أتى منها أكثرية أعضائها، وكن أيضاً من الطبقة البورجوازية ومن حاملات الشهادات[٣٧]. في الفترة ما بين ١٩١٨ و١٩٢٦، لم تكتف المؤسسة اليهودية النسائية بشن معركة المطالبة بحق الانتخاب في المجالس اليهودية المحلية، بل فتحت معارك أخرى، وطالبت، على سبيل المثال، بحق النساء في ممارسة مهنة المحاماة في فلسطين[٣٨]. وكوّنّ وفداً للمشاركة في الاتحاد

---

(٣٥) Rupp, *Worlds of Women: The Making of an International Women's Movement*, p. 58.

(٣٦) Ruth Ahrams, «Pioneering Representatives of the Hebrew People: Campaigns of the Palestinian Jewish Women's Equal Rights Association, 1918-1948,» in: Ian Christopher Fletcher [et al.], eds., *Women's Surage in the British Empire: Citizenship, Nation, and Race* (London: Routledge, 2000).

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه.

النسائي الدولي لحق الانتخاب، ومثّل هذا الوفد فلسطين في مؤتمر روما، مع العلم أن سياسة الاتحاد كانت تقضي فقط بالاعتراف بوفد واحد لكل دولة.

تبين لاحقاً لأعضاء الحركة النسائية الدولية أن للنساء العربيات مشاعر قومية أعمق من مشاعرهن النسوية، وكانت تبرز هذه القومية باستمرار شديدة اللهجة أثناء المؤتمرات والزيارات في مواجهات حول القضية الفلسطينية والاستعمار(٣٩)، وكانت لهدى شعراوي مواجهات عديدة في هذا السياق، أكثرها حدة مع أعضاء الوفد اليهودي - الفلسطيني سنة ١٩٣٩ في مؤتمر كوبنهاغن(٤٠). أدت هذه المواجهة إلى احتجاج عضوات الوفد الهندي اللواتي اعترضن على إدخال مسائل غير نسائية بحتة على جدول أعمال المؤتمر(٤١).

كان وفد من الهند موجوداً في مؤتمر روما(٤٢)، وبالرغم من أن لا إشارة واضحة في المصادر التي رأيتها إلى تبادل آراء في ١٩٢٣، بين المصريات والهنديات، فلعله قد حصل فعلاً، بدليل ظاهرة لفتت انتباهي هي التركيز في بعض المقالات النسائية العربية القومية اللهجة آنذاك، وبينها بعض ما كتبته هدى شعراوي وما اتخذته من مواقف، على وجوب مقاطعة البضائع المستوردة من البلدان الاستعمارية وشراء المصنوعات الوطنية كأداة للتطور ولمقاومة الاستعمار. وكان هذا أسلوب المقاومة الهندية في صراعها ضد الاستعمار البريطاني، ويسمى باللغة البنغالية «سواديشي»؛ فهل عقدت هدى شعراوي اجتماعات مع الهنديات الموجودات في روما حيث ناقشن معاً هذا الموضوع(٤٣)؟ هذا الاحتمال وغيره يدفعني إلى الاعتقاد بضرورة دراسة احتكاك الحركة النسائية العربية والهندية لإظهار ما تعلمت الواحدة من الأخرى، هذا إذا كانت قد تعلمت شيئاً.

---

(٣٩) Rupp, *Worlds of Women: The Making of an International Women's Movement*, pp. 58-59.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٠، و«Letter of Rosa Manus to Carrie Catt,» in: Mineke Bosch and Annemarie Kloosterman, eds., *Politics and Friendship: Letters from the International Woman Surage Alliance, 1902-1942* (Columbus, OH: Ohio State University Press, 1990), pp. 246-252.

(٤١) «Letter of Rosa Manus to Carrie Catt,» Ibid.

(٤٢) *New York Times*, 7/5/1923.

(٤٣) هناك إشارة إضافية تربط بين الوطن العربي والهند في تلك الأيام، إذ قام بزيارة المنطقة الكاتب البنغالي المشهور رابندرانات تاغور في أيار/ مايو ١٩٢٣، انظر: **الأهرام**، ٢٥/ ٥/ ١٩٢٣: ««تاغ ر في فلسطين» . . يصل إلى بور سعيد الأسبوع القادم، «وكان تاغور معروفاً بموقفه تجاه الحركة الاستقلالية وتأييده لتحرير المرأة. وروايته الشهيرة **المنزل والعالم** التي نشرت في بنغال سنة ١٩١٥، تتكلم بوضوح عن علاقة النساء بالمقاومة وقدرتها على ممارسة «سواديشي».»

أما في ما يخص وفوداً عربية أخرى إلى مؤتمر روما؛ ففي أول خبر تنشره جوليا طعمة دمشقية في مجلتها البيروتية **المرأة الجديدة**، وذلك في نيسان/أبريل ١٩٢٣، عن المؤتمر الذي تابعته بشوق، تعرض الأخبار الواردة من مصر لإعداد الوفد المصري وتحضيره للسفر إلى روما، وتتساءل في نهاية المقالة مع شيء من الحزن والسخرية: «أما المرأة السورية. . .»[٤٤] (كما في النص الأصلي).

لكن في مقالة أرسلتها حنينة خوري بنيامين السورية الأصل من الإسكندرية، ونشرتها جوليا طعمة دمشقية في **المرأة الجديدة** شهر أيلول/سبتمبر من سنة ١٩٢٣، تذكر أن دعوة لمشاركة «المرأة السورية» في مؤتمر روما قد وصلتها إنما كانت مُتأخرة، فلم تتمكن من تلبية الدعوة وإعداد وفدٍ من السوريات. ولا تشير إلى كيفية وصول الدعوة إليها وسبب ذلك، ولم يرد ذكرها في كل ما قرأته عن الموضوع. غير أنه معروف أن نساء من سوريا ولبنان، في ما بينهن جوليا طعمة دمشقية نفسها، قد شاركن لاحقاً في مؤتمرات الاتحاد النسائي الدولي. أما الدعوة التي تذكرها حنينة خوري بنيامين؛ فهل كانت موجهة إلى السوريات المقيمات في مصر فحسب، أم إلى السوريات بشكل عام؟ الجواب ليس واضحاً.

ثانياً: المؤتمر

١ ـ العَلَم المصري في روما

عندما رحت أبحث في المراجع المعاصرة للمؤتمر عن تفاصيل وقائع القصة الشهيرة التي رويتها في بداية هذه الدراسة، وجدت قصصاً غير معروفة أو متداولة إطلاقاً اليوم، وتدور أحداث معظمها حول العلم المصري، رمز الوطنية والقومية، وحول مكانة المرأة المصرية بالنسبة إلى نساء الغرب.

تروي هدى شعراوي بنفسها في مذكراتها ما حصل عند وصول الوفد المصري إلى قاعة الاجتماعات:

. . . وجدنا أعلام الدول ترفرف في قاعة الاجتماع. ولم نكن قد استعددنا لذلك لعدم معرفة بروتوكول المؤتمرات، ولذلك فقد طلبنا من طلاب البعثة المصرية هناك تجهيز علم مصري يتعانق فيه الهلال والصليب[٤٥]. وقد صنعوه

---

(٤٤) **المرأة الجديدة** (نيسان/ أبريل ١٩٢٣)، ص ١٣٥.

(٤٥) هكذا كان العلم المصري المرفوع أثناء ثورة ١٩١٩، ويرمز طبعاً إلى الوحدة الوطنية.

أكبر حجماً من كل الأعلام الموجودة؛ فلما لفت نظرهم ذلك، قالوا إن مصر أعرق الأمم ويجب أن يكون علمُها أكبر الأعلام. وعندما قَدَّمْتُ العلم المصري لرئيسة المؤتمر، نَقَلْتُ لها وجهة نظر أبنائها الطلبة فتبسمت. ولما فتحنا أمامها العلم ورأت عليه الصليب يُعانِق الهلال، تأثرت تأثراً عظيماً، وأمرت بوضعه على يسار المنصة معادلاً للعلم الإيطالي الذي كان إلى اليمين فشغل بذلك الموقع الممتاز بعد علم الدولة المنعقد المؤتمر بأرضها. وقدمتنا للمؤتمر تقديماً فيه كل التقدير والإعجاب، وكان ذلك أكبر عامل في إزالة الفكرة التي شابت حركتنا الوطنية بوصفنا بالتعصُّب الديني[٤٦].

ونُشِر في صحيفة **الأهرام** مقالة بعنوان «مصر والمؤتمر النسوي الدولي» وردت فيها حكاية العلم نفسها[٤٧].

كما تُشدد مجلة **السيدات والرجال** القاهرية في روايتها عن المؤتمر على القومية المصرية. فيحس القارئ بالفخر الذي شعر به الكاتب[٤٨]. تنقل الوقائع نفسها التي تتكلم عنها هدى شعراوي، لكنها تضيف إليها خبراً آخر. تقول بفخر في مقالة نُشرت في المجلة في حزيران/ يونيو ١٩٢٣، إن الوفد المصري «لقي في الباخرة كل إكرام وإجلال حتى أن قبطان الباخرة رفع العلم المصري على الباخرة إكراماً له وكان يلقّب رئيسة الوفد بملكة الباخرة»[٤٩]. وقد وردت هذه القصة في **الأهرام** في ١٧ أيار/مايو ١٩٢٣.

لكن، إن هناك نوعاً آخر من التركيز على النظرة القومية بالنسبة إلى هدى شعراوي وإلى الذين تابعوا رحلتها إلى روما؛ فواضح من خلال مذكراتها وما ورد في الصحف والمجلات المعاصرة، قلق الجميع تجاه نظرة النساء الأوروبيات والأمريكيات إلى المرأة المصرية. تكتب هدى شعراوي في مذكراتها عن اختلاطها بالوفود الأخرى أثناء المؤتمر، تقول:

إن وفدنا بالرغم من أنه كان أقل الوفود عدداً، إلا أنه احدث تأثيراً كبيراً ولقيَ ترحيباً عظيماً لأنه ظهر أمامهن بمظهر أرقى مما كن ينتظرن، فصرن يسألننا

---

(٤٦) شعراوي، **مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة**، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٤٧) **الأهرام**، ١٧/ ٥/ ١٩٢٣، ص ٤٩.

(٤٨) أو ربما تكون الكاتبة روز حداد التي كانت تكتب عن شؤون المرأة في هذه المجلة وتترك لنقولا كتابة ما تبقى من أمور.

(٤٩) **السيدات والرجال** (حزيران/ يونيو ١٩٢٣)، ص ٤٩٤.

في فضول وإلحاح إن كنا حقاً مصريات؟ وكلّما أكدنا لهن ذلك شاهدنا علامات الدهشة على وجوههن كأنما كانت المرأة المصرية المحجبة مطبوعة في مخيلتهن بطابع الجهل والهمجية ولكن سرعان ما تغيرت تلك الفكرة في أذهانهن عندما رأيننا نؤدي رسالتنا على الوجه الأكمل...[٥٠]

كما تنظر مجلة **السيدات والرجال**، بالطريقة نفسها إلى العلاقة بين المصريات والغربيات، حين تقول: «وأكبر غرض لسفر الوفد هو العمل على محو الفكرة السائدة في أوروبا من أن المرأة المصرية لا تزال نائمة في مجاهل الخمول بعيدة عن الحياة العملية لا مجال لها إلا في داخل منزلها ولا عمل لها في الشؤون العامة»[٥١].

تنقل مقالة في صحيفة **الأهرام** ذكرْتها أعلاه وعنوانها «مصر والمؤتمر النسوي الدولي» الأخبار الواردة من روما:

أحدث حضور وفد السيدات المصري المؤتمر النسوي تأثيراً عظيماً في لجنة المؤتمر حيث العنصر الأنغلوساكسوني متفوق في العدد. وأحدث مثل هذا التأثير أيضاً في المقاومات السياسية البريطانية في روما وقد كانت تجاهر من قبل بأنها تعد المرأة المصرية متأخرة جداً لا تستطيع الاشتراك في أعمال مؤتمر كهذا[٥٢].

خبر رجوع الوفد المصري من روما نُشر في **الأهرام** في ٢٩ أيار/مايو تحت عنوان «وفد السيدات المصري،» ثم «قدوم مبارك» ويروي أحداث ترحيبهن من قبل جمهور متحمس كثيف أطلق الأناشيد والأشعار التي تمجدهن. ويُشيد الكاتب بشكل خاص بمكانة هدى شعراوي بين الغربيات ويقول:

نعم، قدمت تلك السيدة بعد أن وقفت في المؤتمر النسائي هناك موقفاً مشرفاً تغبط عليه كما يغبط القائد المظفر والزعيم المفوق، فكانت بين الغربيات نموذجاً حياً ومثالاً ناطقاً للمرأة الشرقية...[٥٣].

وتكتب إحسان أحمد، وهي سكرتيرة جمعية الاتحاد النسائي المصري، بياناً تقدم من خلاله شكر هدى شعراوي إلى «كل من تفضل بالاحتفاء بمقدمها وتهنئة المرأة المصرية في شخصها بالفوز الذي أحرزه الوفد النسائي المصري في روما،»

---

(٥٠) شعراوي، **مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة**، ص ٢٥١.

(٥١) **السيدات والرجال** (حزيران/يونيو ١٩٢٣)، ص ٤٩٤.

(٥٢) **الأهرام**، ٢٩/٥/١٩٢٣.

(٥٣) **الأهرام**، ٢٩/٥/١٩٣٢.

وتركز كالمعتاد على تأثير الوفد المصري على الأذهان في الغرب؛ فبعد مدح كرم الحكومة الإيطالية، تكتب بحماسة ملموسة عن كاري كات «وهي من خيرة النساء نشاطاً ووقاراً وخبرة واطلاعاً ودعة ولطفاً، فقد خصت وفدنا المصري بعناية خاصة حتى أنها أجلست رئيستنا عن يمينها يوم أرادت إلقاء كلمتها، بل وخصتها عند تقديمها للحاضرات بقولها «أقدم إليكم رئيسة وفد مصر ذات المدنية العريقة والتاريخ المجيد. أقدمها إليكم بسرور يفوق كل سرور»»[٥٤]. وتروي هدى شعراوي فخورة قصة هذه المجاملة في مذكراتها.

ويتبين أن هدى شعراوي، تقبلت بالفعل إعجاب لجنة المؤتمر ورئيسته، فأصبحت عضوة في اللجنة التحضيرية للمؤتمرات التالية، ثم أصبحت سنة ١٩٢٦ عضوة في اللجنة التنفيذية[٥٥]. ربما كان الوفاق الشخصي بين كاري كات وهدى شعراوي الذي يظهر في المذكرات والمقالات الصحافية بعد مؤتمر روما، ناتجاً من ظروفهما المتشابهة، فكلتاهما من الطبقة الثرية في مجتمعهما، وكلتاهما أرملة حرة التصرف في أموالها كما في أسفارها، وهذه الظروف قادتهما إلى التمتع بالشخصية القوية والثقة الزائدة بالنفس. كانتا، بكلام آخر، تتكلمان اللغة نفسها، وتفهم إحداهما الأخرى.

كما يبدو أنهما كانتا على وفاق في أفكارهما عن السلام والحرب؛ فتروي مثلاً هدى شعراوي في مذكراتها عن صدمتها حين زارت فرنسا في عام ١٩١٤، وسمعت عن احتمال وقوع الحرب بين فرنسا وألمانيا، فتقول: «وما كنت أصدق ذلك لثقتي العظيمة في أن المَدَنِيّة التي وصلت إليها أوروبا ستمنعها من خوض غمار الحرب التي تعتبر أشد أنواع الوحشية»[٥٦]. كما تذكر أن قلبها عند اندلاع الحرب كان «يتمزق من أجل هؤلاء الذين يقدمون حياتهم سدى، ظناً منهم بأنهم يخدمون الوطنية وهم لا يدركون أنهم يحاربون الإنسانية ويقتلونها بأيديهم!»[٥٧].

٢ ـ خطاب هدى شعراوي أمام المؤتمر

إضافة إلى موضوعه الرئيسي، كان جدول أعمال المؤتمر يتضمن

(٥٤) الأهرام، ٢/٦/١٩٢٣.
(٥٥) شعراوي، مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة، ص ٣٥٤.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

موضوعات مختلفة، بينها «مساواة في العمل، مساواة في الأجر»؛ «الأخلاق والصحة العامة»؛ «جنسية المرأة المتزوجة»؛ «مساعدة الأطفال، شرعيين كانوا أم غير شرعيين»(٥٨). أما هدى شعراوي فلم يرتبط خطابها أمام الوفود بهذه الموضوعات إلا قليلاً.

استهلت كلمتها بخلق صورة إيجابية للمرأة المصرية عبر التاريخ، محسنة الصورة التي كانت تعتقد أنها في أذهان الغربيات. والجدير بالذكر هنا أن هدى شعراوي بدت وكأنها توَجِّه كلامها إلى الأوروبيات تحديداً، فتقول: «وإنني لأجد ما يدعو إلى الفخر والغبطة في اختياري لإظهار تلك الرابطة التي تربط بنات النيل بأخواتهن في أوروبا»(٥٩)، متجاهلة تماماً بكلامها هذا وجود نساء آسيا وأمريكا اللاتينية وبقية العالم!

وتحمّل هدى شعراوي الاستعمار الأجنبي مسؤولية وضع المرأة المؤسف، قائلة:

. . . إذا تأملنا في تاريخنا الغابر، لرأينا أنه في الوقت الذي كانت مصر فيه تشرق في سماء المجد ويتفجر نورها على البلدان، كانت المرأة المصرية تتمتع بحقوق الرجل نفسها. وقد حافظت على هذه الحقوق إلى اليوم الذي وقعت فيه مصر تحت نير الأجنبي، وأصاب المرأة ما أصاب نساء الشرق اللاتي ظللن بلا قانون يحميهن من استبداد الرجل.

وتشير فخورة إلى دور الإسلام في تحرير المرأة: «وقد بقين في هذا الدرك حتى ظهر الإسلام الذي منح المرأة حقوقاً لم تحصل عليها من قبل. . .»(٦٠) وتضيف هنا مرة أخرى، مقارنةً المرأة المصرية بالأوروبية، أن هذه الحقوق «تقاتل وستقاتل المرأة الغربية في سبيل الحصول عليها اليوم وغداً وبعد غد».ولكن لم تتمتع المرأة المصرية بهذه الحقوق «بسبب الجهل الذي شبت فيه ودرجت عليه أربعة قرون كاملة،» وهذه الحالة من الجهل انتهت على حد قول هدى شعراوي في حكم «المصلح الكبير» محمد علي(٦١).

من هنا تتهم الحكومة، وهي طبعاً تحت رعاية بريطانيا، بعدم السير على

---

(٥٨) *New York Times*, 7/5/1923.

(٥٩) شعراوي، مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة، ص ٣٥٢.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٥٢.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٥٢.

خُطى محمد علي في تعميم التعليم، قائلة: «وقد حرمت الحكومة البنات ابتداء من سنة ١٩٠٩، من حق أداء امتحان البكالوريا، ثم حرمتهن من نيل شهادة الدراسة الابتدائية...».

وتنهي خطابها بتقديم تسعة مطالب وشرحها:

أ ـ رفع مستوى المرأة الأدبي والخلقي لتحقيق المساواة السياسية والاجتماعية بالرجل من وجهتي القوانين والآداب العامة.

ب ـ المطالبة بمنح الطالبات حرية الالتحاق بالمدارس العالية.

ج ـ إصلاح العوائد الجارية في ما يتعلق بطلب الزواج حتى يتيسر للطرفين أن يتعارفا قبل العقد.

د ـ الاجتهاد في إصلاح بعض طرق تطبيق القوانين الخاصة بالزواج التي يستمد تفسيرها من روح القرآن، ووقاية المرأة بهذه الطريقة من الظلم الذي يقع عليها من تعدد الزوجات الذي لا مبرر له، ومن الطلاق الذي ينطق به صاحبه غالباً من غير رؤية، أو باعث جديّ.

هـ ـ المطالبة بقانون يجعل سن الزواج عند البنت ١٦ سنة.

و ـ العمل على نشر الدعوة في سبيل الصحة العمومية.

ز ـ تشجيع الفضيلة ومحاربة الرذيلة.

ح ـ محاربة الخرافات وبعض العوائد التي لا تتفق مع العقل.

ط ـ نشر الدعوة بمبادئ الجمعية بواسطة الصحافة[٦٢].

وكما هو واضح لم تُشِر هدى شعراوي إلى مسألة حق الانتخاب، وهو الموضوع الرئيس للمؤتمر، وكأنها تنفي ضرورة هذا المطلب حين تقول: «إن المرأة المصرية التي تتمتع في المجتمع بامتيازات خاصة من وجهة القوانين، ليست بحاجة لتصبح مساوية للرجال إلا إلى التعلم والمطالبة بإصلاح بعض العوائد المتعلقة بالزواج والطلاق، فإن روح القانون فُسرت فيها خطأ»[٦٣].

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٨ ـ ٥٢٧.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٧٥٢.

٣ ـ البيان الختامي للمؤتمر، واللقاء بموسوليني

انضمت عضوات الوفد المصري إلى لجان مختلفة في المؤتمر، وشاركن في مفاوضات حول البيانات والتغيرات في قوانين الاتحاد النسائي. وربما أهم ما فعلن في هذا المجال الاعتراض على مادة جديدة اقتُرحت «تمنع الجمعيات التي تشتغل بالسياسة في بلادها من الانضمام إلى الاتحاد.» وتواصل نبوية موسى كلامها في بيان للوفد نشر في **الأهرام** في٢٤ أيار/مايو ١٩٢٣، «إن الوفد المصري عارض الاقتراح قائلاً إن الانشغال بالسياسة وطنية، والوطنية ليست ذنباً أو عيباً من العيوب... بل هي فضيلة من أمهات الفضائل»، ونجحن في إقناع المؤتمر برفض هذا الاقتراح. أما في المقابل فـ «امتنع المؤتمر عن الموافقة بطلب المصريات أن يطالب الحكومة المصرية بالسماح للبنات في التعليم والدخول في الامتحانات العامة»، فعارضت هذا الاقتراح «اللاتي يهمهن الحالة السياسية في مصر،» قائلات إن هذا «يعد تدخلاً في سياسة مصر».

جاء في نهاية البيان الختامي للمؤتمر: أن «المؤتمر يؤكد أن واجب كل النساء من جميع الدول أن يعملن لبناء علاقات طيبة بين الدول، ويطالبن بتبديل وسائل العنف بالوسائل القضائية، ويشجعن فكرة التضامن الإنساني كمفهوم مساوٍ للتضامن العنصري والوطني والطبقي. وبالتالي يحث المؤتمر النساء على أن يبذلن كل ما في وسعهن لدعم حكوماتهن في خطواتها في العمل على إعادة بناء الاقتصاد العالمي، والمصالحة بين الدول»[٦٤].

وانتهى المؤتمر بتظاهرة ضخمة في شوارع روما شاركت فيها نساء الوفود سائرات على الأقدام متجهات إلى وزارة الداخلية للقاء موسوليني، رئيس الحكومة الإيطالية آنذاك. كان موسوليني، قد أمر أن يواكب التظاهرة حرس شرف من «القمصان السود» من الشبان الفاشيين. ووصف مراسل الـ **نيويورك تايمز**، التظاهرة بأنها أدهشت أهل المدينة. كانوا قد تعوّدوا على مشهد رجال القمصان السوداء، بينما كانت تظاهرة النساء هي الأولى من نوعها بحسب ما يتذكر أهل روما، وربما أول واحدة في تاريخ روما الطويل. ولفت أنظار الإيطاليين بشكل خاص، كما قال، ارتداء النساء الهنديات والصينيات واليابانيات أزياءهن الوطنية.

وعند وصول النساء إلى الوزارة، رفعن إلى موسوليني البيان الختامي

---

(٦٤) *New York Times*, 20/5/1923.

للمؤتمر، وطلبن تأييد حكومته لنساء إيطاليا بحق الانتخاب. وكان موسوليني لابساً ثياب ركوب الخيل وعلى غير عادته مرتاحاً جداً (كما يصفه مراسل الـ **نيويورك تايمز**) فرد عليهن مبتسماً أنه يَعِد المجتمعات بأنه سيمنح الإيطاليات «الكفوءات» حق المشاركة في الانتخابات البلدية التي كانت متوقعة في آخر السنة. وفعلاً جاء في صحيفة **لسان الحال** البيروتية في ٧ حزيران/يونيو ١٩٢٣، الخبر التالي: «وافق السينيور موسوليني على مشروع قانون بإصلاح قانون الانتخاب ومنح النساء حق الاشتراك في جميع الانتخابات البلدية».

كان هذا اللقاء الثالث لنساء المؤتمر بموسوليني، الذي قال أحد المدافعين عنه وعن سمعته كعدو النسوية إنه لم يخف من أن «يبرهن أنه أكثر حكمةً اليوم مما كان عليه البارحة!»[٦٥]. أول لقاء معه كان عند افتتاح المؤتمر، حين ألقى كلمة ترحيبية، والثاني عندما أقام حفلة شاي للسيدات في الكابيتول. وتعد هدى شعراوي هذه اللقاءات من بين الإنجازات التي حققها المؤتمر.

وتروي في مذكراتها انه عند وصول التظاهرة النسائية إلى مكان اللقاء، «صافح أعضاء المؤتمر واحدة واحدة»، وتتابع بشيء من الفخر:

عندما جاء دوري وقدمت إليه كرئيسة وفد مصر، عبّر عن جميل عواطفه ومشاعره في مصر، وجهاد المصريين والمصريات في سبيل استقلال بلادهن. ثم تحدث عن تطلعه إلى توطيد العلاقات التي تربط إيطاليا بمصر وغيرها من دول البحر المتوسط. أشاد بماضي مصر المجيد ومدنيتها العريقة، وبما كان بين الدولتين من علاقات طيبة وصداقة قديمة أعرب عن أمله في تجديد ذلك ودوام الارتباط[٦٦].

ردت هدى شعراوي على هذا الكلام الجميل، شاكرة إياه لطفه ومُمجّدةً بدورها إيطاليا القديمة والمعاصرة. وتنهي الفصل الذي خصصته لمؤتمر روما قائلة: «ثم كررت رجائي الخاص بمنح المرأة الإيطالية حقوقها السياسية»، دون أن تقول شيئاً عن الحقوق السياسية للمرأة المصرية![٦٧].

وكان مراسل **الأهرام** في روما قد أجرى حديثاً مع نبوية موسى نشر في الصحيفة في ١٤ أيار/مايو ١٩٢٣، جاء فيه العبارات الغامضة التالية: «إننا لا

(٦٥) المصدر نفسه.

(٦٦) شعراوي. **مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة**، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

نطالب بحق الانتخاب! وإن الصواب ألا تنمو هذه الفكرة في مصر، (ولكنها نمت بالرغم من الأنوف بدليل ترشيح آنسة المنصورة نفسها لانتخاب البلدية!)»
لكن في الواقع جاء الطلب النسائي الرسمي بتعديل قانون الانتخاب ليسمح للنساء بالمشاركة في الانتخابات في كتيّب وضعته لجنة الوفد المركزية للسيدات والاتحاد النسائي المصري معاً سنة ١٩٢٤، وهذا بعد سلسلة من الاجتماعات برئاسة هدى شعراوي(٦٨). ويقسم الكتيّب إلى أربعة أقسام: قسم سياسي؛ قسم تعديل الدستور؛ قسم اجتماعي؛ وقسم نسوي. وكل هذه الأقسام مثيرة للإعجاب، وأدهشتني في حداثة مطالباتها وتنوعها، فمن بين مطالبها الاجتماعية مثلاً المطالبة بحدائق عامة داخل المدن، وهذا المطلب سبق الحركة البيئية العالمية بعقود، ومطالب اقتصادية تبدو للقارئ اليوم متطورة جداً.

ثالثاً: قضية الحجاب

١ ـ كلام هدى شعراوي حوله

بسبب الاهتمام الزائد بقصة رفع الحجاب في تأريخ المشاركة المصرية في مؤتمر روما، على الرغم من القليل الذي قد كُتب عنه، لفت نظري غياب موضوع الحجاب عن اهتمامات هدى شعراوي كما ورد في مذكراتها وفي خطاباتها ومواقفها، ولاسيما تلك المتعلقة بمؤتمر روما. والملاحظة نفسها تنطبق على غيرها من المعاصرين الذين تابعوا المؤتمر وكتبوا عنه؛ فكما رأينا أعلاه لم تذكر شيئاً محدداً عن الحجاب في المطالب التسعة التي تراها أهم المطالب لتحسين وضع المرأة المصرية، ولم تذكر القضية نفسها في فصول المذكرات الخاصة بالمؤتمر. إلا أنه من الممكن أن نجد في قراءة المطلب الأول، أي «رفع مستوى المرأة الأدبي والخلقي لتحقيق المساواة السياسية والاجتماعية بالرجل من وجهتي القوانين والآداب العامة»، إشارة غير مباشرة أو ضمنية إلى هذا الموضوع.

الذكر المباشر الوحيد للحجاب في خطابها يقع عندما تتكلم عن تعليم البنات، الأمر الذي يهمها كثيراً، وتكرره مرات عدة في مذكراتها، وقد كان حق التعليم همها الأكبر في صغرها. تقول بعد اتهامها الحكومة المصرية برفض «حق البنات أداء امتحان البكالوريا وحتى الشهادة الابتدائية» عام ١٩٠٩:

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٣ ـ ٣٣٢.

ولكن لا يجوز أن نغفل هذه الحقيقة الأخرى، وهي أن النقاب كان من أكبر العوامل التي أدت إلى بقاء المرأة في درجة من العلم لا متأخر عنها ولا متقدم، ذلك بأنه في سن معينة يحال دون ذهاب الفتيات إلى معاهد التعليم، ورغماً من هذه العقبات تمكنت الكثيرات منهن من ارتشاف مناهل العلم الراقي وبلوغ مكانة أخواتهن الأوروبيات. وقد قصد بعضهن جامعاتكن لإتمام دراستهن[٦٩].

اللافت في هذا الكلام أن هدى شعراوي تصف النقاب كعقبة أمام تعليم الفتيات، ولا تهتم به إلا من هذه الناحية. تركيزها الكامل هو على التعليم، وليس على النقاب. وفي القليل الذي تقوله في مذكراتها عن هذه القضية يتكرر دائماً المنظور نفسه، أي أن السفور ليس هدفاً بحد ذاته، ولكنه يفتح الطريق أمام أهداف أهم.

حين تكتب في مذكراتها عن توعية الشعور النسوي فيها، لا تذكر تحجيبها، بل تكرر مرة تلو الأخرى إحساسها بأن أخاها أهم منها في نظر أمهما خاصة، وفي نظر الأسرة عموماً. وكانت «الصدمة» الكبيرة حين طلبت من أستاذها أن يدرّسها قواعد النحو، ووعدها بذلك، إلا أنه حين وصل في اليوم التالي، وهو يحمل كتاب النحو، «سأله سعيد آغا بعظمة وكبرياء: ما هذا الكتاب؟ قال: كتاب النحو. . . . فقهقه الآغا وقال له: خذ كتابك. . . لا لزوم للنحو، لأنها لن تكون محامية يوماً من الأيام!» وتنهي هذا المشهد من مذكراتها بالكلمات التالية:

وقد أثرت هذه الصدمة الجديدة على نفسي تأثيراً شديداً. وبدأ اليأس يتسرب إلى قلبي ويتولاني الملل حتى أهملت دروسي، وصرت أكره أنوثتي لأنها حرمتني متعة التعليم وممارسة الحياة الرياضية التي كنت أحبها، كما كانت تحول بعد ذلك بيني وبين الحرية التي كنت أعشقها. . .[٧٠].

أحياناً لم تذكر الحجاب في الحديث عن أمور نتوقع أن تذكره. فحين تكتب مثلاً عن أول تظاهرة نسائية ضد الاحتلال الإنكليزي في ثورة ١٩١٩، وتكرّس لهذه التظاهرة أربع صفحات كاملة في مذكراتها[٧١]، لم تذكر إن كانت النساء محجبات أو لا. كما إنها في روايتها عن التظاهرة الكبيرة التي شاركت فيها النساء

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٥.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٩١.

بأعداد كبيرة، تركّز أولاً، على المشاركة النسائية، وثانياً، على وجود الأعلام المصرية. فتقول:

... كانت تظاهرة لم تشهد لها مصر مثيلاً، فقد اشترك فيها الجيش والقضاء والمحامون بملابسهم الرسمية، والموظفون والطلبة، والأزهريون من علماء وطلبة، والعمال، ورجال الدين من جميع الأديان، كذلك فقد اشتركت فيها النساء، بعضهن في سياراتهن وعرباتهن، وبعضهن الآخر على عربات الكارو، وبأيدي الكثيرات منهن الأعلام...[٧٢].

هنا يجب الملاحظة بأن كل ما نقرأه اليوم حول هذه التظاهرة يلفت إلى ارتداء بعض النساء الحجاب.

حين تذكر هدى شعراوي في صفحات المذكرات الحجاب، تتكلم عنه على العموم بلهجة عابرة، وقلما تتكلم عنه كقضية بحد ذاتها. وإحدى هذه المناسبات القليلة هي سردها تفاصيل «مناقشة حارة» حول أمور سياسية حصلت بينها وبين سعد زغلول باشا على متن باخرة عند رجوعه من المنفى، ومن بين موضوعات النقاش موضوع الحجاب الشرعي.

وبعد ذلك دار الحديث في موضوعات أخرى، وقد بدأ يهنئني على توفيقي في الوصول إلى رفع الحجاب وكيفية عمل الحجاب الشرعي الذي أرتدي. وقال إنه قد سرّ عندما رأى صورتي بهذا الزي الجديد في منفاه، ثم طلب من السيدة حرَمه أن تقلدني، فوعدت بذلك...[٧٣].

وتكمل الحديث هنا عن موضوعات أخرى. ثم تقول في نهاية الرحلة المذكورة: «صعدت إلى ظهر الباخرة للنزول، وإذا بصفية هانم تقابلني ببرقعها وملاءتها. فقلت لها: «أين وعدك لسعد باشا بارتداء الإزار الشرعي؟» فقالت: «أنا ليس لي زوج واحد... واصف باشا غالي استحسن ألا أغيّر زيي حتى لا أحدث تأثيراً سيئاً في المستقبلين.» فعجبت من ذلك، وصافحتها... ونزلت إلى اللنش الذي كان في انتظاري»[٧٤].

حصل هذا اللقاء بسعد زغلول في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٢٣، أي بعد

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٩٢.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

رجوعها من مؤتمر روما بستة أشهر تقريباً، لكنها لم تذكر شيئاً عن لحظة تغيير الزي الذي كانت ترتديه. إلا أنه يبدو أن التغيير قد حصل قبل مؤتمر روما؛ فحين تكتب في مذكراتها عن حضورها الاستقبال الحاشد في منزل سعد زغلول للمهنئين برجوعه من منفاه الأول سنة ١٩٢٠، تقول إنها كانت محرجة جداً لأن زوجها قد قاطع الاستقبال، فكانت تحاول تجنب اللقاء بسعد زغلول. إلا أن مجلة **الكشكول**، كتبت عنها قائلة إنها كانت جالسة بجانب زغلول، تلقي على السيدات «درساً في السفور». ربما كانت هذه المحاضرة الوهمية مصدرها صيتها الذائع بأنها من مؤيدي السفور.

في محاضرة ألقتها في أمريكا حيث ذهبت تلبية لدعوة من كاري كات سنة ١٩٢٥، قالت هدى شعراوي، وكأنها تدافع عن ارتداء الحجاب وتقلل من أهميته كمشكلة تعاني منها المصريات: «وإذا كان اختفاء الحجاب عندنا أقل سرعة فذلك لأنه لم يعد عائقاً لتقدم المرأة، تحرص على المحافظة عليه كلباس وطني للرأس»[٧٥]. وهذا ليس المكان الوحيد الذي تشير فيه إلى الحجاب كـ «لباس وطني»؛ فتقول في مذكراتها حين تروي قصة مشاركتها في جمعية السلام عام ١٩٢٦: «لقد كتب الكثير الكثير بالنسبة إلى مشاركة المرأة المصرية في المؤتمرات الدولية. . .» لكنها تختار من كل هذا الكلام المقطع التالي: «لقد كتبت الصحف تقول: «خطبت السيدة هدى شعراوي وهي لابسة الثوب الوطني عن النساء المصريات، وكان الاستحسان العظيم الذي قوبلت به خطبتها بمثابة أعظم «بروباغندا» لمصر. . .»[٧٦].

ولم تكن قضية الحجاب، كما ظهرت أثناء مؤتمر روما، قضية دينية، بل قضية وطنية تؤكد دائماً على كونه «زي» أو «لباس وطني»؛ فنبوية موسى، نقلاً عن مراسل **الأهرام** في روما، «احتفظت بزيها،» ولكن، كما يتابع، هذا الأمر «لا يهمنا ولا يعنينا.» وجاء هذا في **الأهرام** في ١٤ أيار/مايو، ١٩٢٣. وكتب أحمد وهبي الحريري في رسالة إلى جريدة **المقطم** نشرت في ١٥ حزيران/يونيو ١٩٢٣، يمدح نبوية موسى لحفاظها على «الزي الشرقي،» ويهاجم في المقابل هدى شعراوي قائلاً: «كنت أود أن يكون حضرات أعضاء الوفد جميعهن بأزيائهن الشرقية لتتجلى في المؤتمر صورة من قوميتنا.» ويلقي اللوم عليها

---

(٧٥) جورجيت عطية إبراهيم، **هدى شعراوي: الزمن والريادة**، ٢ ج (دمشق: دار عطية للنشر، ١٩٩٨)، ج ٢، ص ٦٣٧.

(٧٦) شعراوي، **مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة**، ص ٣٥٨.

لأنها، كما يزعم، لم تتكلم في خطابها أمام المؤتمر باللغة العربية، ويرى أن التمسّك بالقومية يكون في الحفاظ على «العادات والأزياء الشرقية» والتكلم بـ «لغة الضاد».

يبدو واضحاً أنه لم يكن لقضية الحجاب أهمية كبيرة في ذهن هدى شعراوي كما نشهد في المذكرات والخطابات. هل كان موقفها هذا مبنياً على اعتبارات سياسية أرادت من خلاله أن تتفادى الدخول في موضوع حساس ودقيق؟ لا أعتقد ذلك، إذ إن انشغالها المعلن بقضايا المرأة من البداية حتى النهاية يدور حول أمور أخرى، كالمشاركة السياسية ومكانة المرأة في المجتمع، وقوانين الزواج، والصحة العامة، وأهم من كل هذا بالنسبة إليها تعليم الإناث؛ فكل هذه الموضوعات تتكرر في خطاباتها ورسائلها للمسؤولين، وتتكلم عنها في مذكراتها وخطاباتها مرة تلو الأخرى، كما تشدد على مواقفها المتحمسة تجاه القومية المصرية والعربية. وفي كل ما تكتبه عن إنجازات الحركة النسائية المصرية لم تذكر السفور مرة واحدة.

أصبح اليوم للحجاب معانٍ مختلفة عن تلك التي كانت سائدة في أوائل القرن العشرين؛ فلا يمكن لأحد في وقتنا الراهن أن يعتبر الحجاب «عقبة أمام التعليم» أو أمام الانخراط في ساحة العمل، فانظر إلى الأعداد الهائلة من المتحجبات اللواتي يعملن ويدرسن ويختلطن في الساحات العامة. إن معاني الحجاب والرموز التي يشير إليها قد تطورت وتغيرت، واليوم، حين ننظر إلى الحجاب لا بصفته الدينية بل كدلالة اجتماعية وسياسية، نراه في كثير من الأحيان علامة قوة وليس علامة ضعف.

٢ ـ القصة الشهيرة

فماذا عن القصة الشهيرة ورجوع هدى شعراوي إلى القاهرة بعد مؤتمر روما ورفعها الحجاب؟

في كل ما قرأته من مصادر معاصرة ـ بما فيها الصحف العربية والأجنبية، والمجلات النسائية، والمذكرات ـ عن مؤتمر روما وتفاصيله عام ١٩٢٣، لم اقرأ كلمة واحدة عن هذه القصة، ولا إشارة صغيرة إليها.

فكما رأينا أعلاه، كان التركيز في المنظور العربي على قضايا قومية بحتة كرفع العلم المصري وارتفاع مركز المرأة المصرية في نظر الأوروبيات والقضايا

النسائية المتعلقة بقوانين الزواج والتعليم والصحة. أما الصحف الأجنبية، كـ **النيويورك تايمز** و**النيويورك هيرالد تريبيون**، اللتين تابعتا أحداث المؤتمر، فهما أيضاً لم تذكرا شيئاً عن قصة رفع الحجاب، وذلك مع العلم بأن **النيويورك هيرالد تريبيون** كانت تكتب عن قضايا نسائية بتفصيل، فتصف مثلاً حفلات الشاي التي أقامتها كاري كات في روما، ومناسبات اجتماعية أخرى كحفلات الزواج، أو الخطوبات. وتصف **النيويورك تايمز**، العاصفة الرعدية العنيفة التي أصابت القاهرة في هذا الوقت، ولكنها لم تذكر حدث الحجاب الشهير، فلو عرفت به، لذكرته من دون شك، فالقارئ الغربي مأخوذ للغاية بموضوع الحجاب، أو (The Veil)، والقضية جذابة بالنسبة إليه. وجدير ذكره أن صحيفة **التايمز** الإنكليزية، لم تتطرق إلى المؤتمر إطلاقاً، فكان كل اهتمامها في تلك الأيام منصباً على زيارة ملك إنكلترا وزوجته إلى روما!

أما صحيفتا **الأهرام** و**المقطم**، اللتان تابعتا باستمرار أخبار سفر الوفد المصري إلى روما، وأحداث المؤتمر، ثم رجوع الوفد واستقباله، وذلك في كثير من الأوقات في الصفحة الأولى أو الثانية، فلم تذكرا كلمة واحدة عن هذا الحدث. علماً بأن إعلانات تجارية ظهرت في صفحات الجريدتين تتضمن صور نساء سافرات. وقد تابعت أيضاً جريدة **لسان الحال** البيروتية أحداث المؤتمر، ولم تشر إلى القصة. وقد طالعت الكثير من الصحف اللبنانية الأخرى، وبينها الصحف الإرسالية، لكنني لم أجد ما يشير إلى مؤتمر روما وأحداثه، ولا إلى قضية الحجاب.

أما المجلات النسائية، في ما بينها **المرأة الجديدة** ومجلة **الرجال والسيدات**، اللتان واكبتا أحداث المؤتمر، فهما أيضاً لم تذكرا شيئاً عن هذا الأمر. والجدير بالذكر أن مجلة نسائية أخرى، مجلة **الخدر** الصادرة في الشويفات في جبل لبنان، وصاحبتها عفيفة منيرة صعب، لم تتكلم أيضاً عن هذه القضية، بالرغم من أنه واضح من عنوان هذه المجلة، أن مسألة الحجاب تهمها؛ فورد في المجلة في كانون الثاني/يناير ١٩٢٣، مثلاً، كلمة عفيفة صعب في حفلة تكريم أقيمت على شرف مي زيادة، تقول فيها: «أتكلم بلسان أخواتي بنات الحجاب، فلهن من الآمال ما بلغ منه بنات السفور الشوط البعيد»[٧٧]. وبالرغم من صدور مقالة طويلة عن هدى شعراوي نشر في المجلة في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٢٣،

---

(٧٧) **الخدر**، السنة ٧ (كانون الثاني/يناير ١٩٢٣)، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٢.

ويشير إلى «عصر المؤتمرات،» لم تذكر هي أيضاً الحدث الشهير(٧٨).

كيف هيمنت إذاً قصة رفع حجاب هدى شعراوي على جميع القصص المعقدة والمترابطة في ما بينها والتي عرضتها في هذه الورقة؟ لا أدري.

لكن اللافت أن الكثير من المقالات أو الكتب التي قرأتها تروي القصة إما من دون تسمية المرجع، أو تشير كمرجع إلى مقدمة مارغو بدران لترجمتها الجزء الأول من مذكرات هدى شعراوي، وهو بعنوان (*Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist*). لكن مارغو بدران نفسها في هذه المقدمة لا تذكر مرجع القصة(٧٩)، بل ترويها لاحقاً في كتابها (*Feminists, Islam, and Nation*) قائلة:

بعد رجوعهن من المؤتمر، بقيت نبوية موسى في الإسكندرية، واستقلت هدى شعراوي وسيزا نبراوي القطار إلى القاهرة. في محطة القطار في القاهرة، نزلت المرأتان وكشفتا عن وجههما في فعل سياسي عام. صفق الجمهور الكبير من النساء الحاضرات للترحيب بهما، فخلع بعضهن حجابهن مقلدات الزعيمتين. تذكر سيزا نبراوي أن الغلمان وحدهم غضبوا؛ فالحجاب انتهى كحائل استراتيجي من دون دخول النساء الحياة السياسية. الحجاب كان قد أصبح بكلام شعراوي «أكبر عقبة في مشاركة النساء في الحياة العامة»(٨٠).

وهنا تُرجِع مارغو بدران القصة إلى لقاء خاص مع سيزا نبراوي، وبحسب **البيليوغرافيا** المنشورة في الكتاب، التقت بسيزا نبراوي أكثر من مرة، وذلك في السنين بين العام ١٩٤٨ والعام ١٩٦٧، أي على مدى ١٩ سنة. ولم تحدد اللقاء الذي أدلت به سيزا نبراوي بهذه القصة. ويبدو فعلاً أن مصدر القصة هي سيزا

---

(٧٨) الخدر، السنة ٤ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٣)، ص ٢١٤ـ ٢١٩.

(٧٩) Huda Shaarawi, *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1924*, edited by Margot Badran (New York: Feminist Press, 1987), p. 7.

(٨٠) «Returning to Egypt from the IAW congress, Nabawiyyah Musa remained in Alexandria while Huda Sh'arawi and Saiza Nabarawi took the train to Cairo. At the railway station in Cairo, stepping down from the train, the two women uncovered their faces as a public political act. The large crowd of women greeting them broke into applause. Some cast aside their own veils in imitation. Only the eunuchs guarding the women showed displeasure, Nabarawi recalled. Veiling was finished as a feminist strategy for piece-meal entry into public space».

انظر: «The Veil had Become,» in: Sha'rawi's words, «The Greatest Obstacle to Women's Participation in Public Life,» in: Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, pp. 92-93.

نبراوي، فسمعتُ مؤخراً عن فيلم وثائقي يتضمن مقابلة معها تروي فيه القصة، لكنني لم أطلع عليه. وكما أشرنا أعلاه، لم تذكر نبوية موسى مؤتمر روما على الإطلاق في مذكراتها، فشهادتها مفقودة.

جدير بالذكر هنا أن مارغو بدران نفسها تكرر أن قضية نزع الحجاب لم تكن على الإطلاق من المطالب الرسمية للاتحاد النسائي المصري[٨١]. كما تشير في هامش الفصل الأخير من ترجمتها مذكرات هدى شعراوي إلى مقالة في المصور بعنوان «ثورة ١٩١٩ رفعت الحجاب واليشمك عن وجه المرأة المصرية»[٨٢].

وأثناء بحثي عن حقيقة القصة، تعرفت إلى عدة حكايات حول رفع هدى شعراوي لحجابها، علماً بأنها في جميع صورها تظهر وهي ترتدي ما يسمى اليوم الحجاب: فهل هذا يعني أن ما رفعته هو بالفعل النقاب وليس الحجاب؟ علينا أن نكون أكثر تدقيقاً في هذه الأمور.

هناك قصة أخرى عن بداية تعميم السفور في مصر وهي، على حد علمي، غير معروفة وغير متداولة إطلاقاً اليوم؛ ففي خطاب ألقته إستر فهمي، وهي من مؤسسات الحركة النسائية المصرية، وزميلة لهدى شعراوي في الاتحاد النسائي المصري وفي لجنة الوفد المركزية للسيدات، بعد خمسين عاماً على «تحرير المرأة المصرية»، (وتاريخ هذا التحرير غير مذكور في النص، لكنه واضح أنها تشير إلى زمن ثورة ١٩١٩)، تروي القصة التالية التي حصلت بعد رجوع سعد زغلول من منفاه في مالطا، وذلك سنة ١٩٢٠:

لقد قمنا باجتماع حاشد احتفالاً برجوعه، ولنرحب به وبزملائه. حين وقفت الآنسة فكرية حسني لتلقي كلمتها، وهي محجبة، قام سعد زغلول ونزع حجابها عن وجهها. ومن تلك اللحظة، أصبحت كل النساء سافرات[٨٣].

فأي هذه القصص العديدة هي القصة الحقيقية؟ وفي نهاية المطاف، هل هناك أهمية لهذا السؤال؟

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٨٢) Shaarawi, *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1924*, p. 145.

(٨٣) Wissa, *Assiout: The Saga of an Egyptian Family*, p. 194.

ورد في الإنكليزية في كتاب والنص الأصلي هو التالي: «We held a Big Bally to Celebrate his Return and Welcome him and his Colleagues. As Miss Fikreya Hosni Rose to Give her Speech, being Veiled, Zaghloul Pasha got up and Removed her veil. Since that Time all Women Went about Unveiled».

يتبين لي أن حقيقة مسألة رفع الحجاب يجب البحث فيها بدقة، لا لمعرفة حقيقة الزمان والمكان اللذين حصل فيهما فحسب، بل لوضعها في إطارها الصحيح وتحجيمها في سياق بدايات الحركة النسائية العربية. كما إنه يجب البحث بعمق في حياة نساء ماضينا، وأوضاعهن الاجتماعية والاقتصادية؛ فإذا فتحنا الأبواب واسعاً أمام الأبحاث النسائية، وإذا اجتهدنا في التدقيق في استخدام لغتنا وتعابيرها ومصطلحاتها (فاستخدام كلمة «الحجاب» ليس واضحاً تماماً في الأبحاث، ولم نستخدم بدقة كلمات «الحجاب»، و«الحجاب الشرعي»، و«النقاب»، و«الخدر»، وغيرها من التعابير)، فسنفهم تاريخنا بشكل أفضل، كما سنفهم مكانتنا فيه.

خاتمة

حاولت في هذه الدراسة رسم إطار، وهو إطار واسع جداً، لبعض القضايا التي تتعلق، بعضها بشكل ضمني والبعض الآخر بشكل واضح، بما حصل حول انعقاد مؤتمر روما. وهي موضوعات تستحق برأيي اهتمام الباحثين والباحثات. فتغطية كل هذه الأمور في قصة واحدة، كقصة رفع هدى شعراوي حجابها، تلقي الضوء على زاوية تعزل المرأة عن القضايا المتنوعة والمختلفة، وتهمِّش دورها في بناء روح القومية المشتعلة آنذاك، وهذه القومية أحست المرأة أنها معنية بها. ولذلك أصبحنا نزوّر الهوية التي اختارتها المرأة العربية لنفسها آنذاك، وننظر إلى تأسيس الحركة النسائية الحديثة نظرة خاطئة.

وبتبنينا هذا التقليد المشبوه، تحولت الحركة النسائية العربية من بداياتها التي كانت تنبئ بمستقبل مثمر، لأنها كانت تُعَبِّر عن عطف نسائي كبير، أشرك المرأة في الميادين العامة والمصيرية، وأعطاها صوتاً سياسياً جعلها شريكة في رسم المستقبل الذي رأت أنها معنية به. من هذه البدايات المشرقة تحولت الحركة النسائية العربية إلى وضعها الحالي، الذي يتخبط في دائرة مغلقة يبعد النساء وهمومهن اليومية عن الحقل العام، ويرفض للحركة النسائية التعبير الحر، لأن التشديد على قضية الحجاب، جعل وضع المرأة جزءاً لا يتجزأ من التفكير الديني.

وللأسف الشديد تعودت أن أسمع الناس، وبينهم مناضلات في الحركة النسائية اللبنانية، وبعض الباحثات والباحثين، يشيرون إلى هدى شعراوي كالتي «خلعت الحجاب» أو التي «حاربت ضد الحجاب» ولا كالتي شاركت مشاركة مهمة وفعالة في المعركة ضد الاستعمار؛ أو التي قادت حزباً سياسياً وأدلت بقوة بآرائها

السياسية، وحرصت على أن تكون المرأة «في قلب الأحداث السياسية»[٨٤]؛ وأدخلت المرأة العربية إلى الساحة الدولية، حيث دافعت عن القضايا المصيرية؛ أو التي ساهمت في تأسيس النظرة إلى قضايا المرأة من زاوية الإصلاح الاجتماعي، مطالبة لها بحقوق في المسائل التي تهمها في حياتها الواقعية؛ أو التي أصرّت على تعليم البنات، وبادرت في أن يكون للنساء حصة في جامعة القاهرة.

طريق التحرير الفعلي بدأ في أوائل القرن العشرين في التفعيل والاختلاط بالعالم والنزول إلى الساحة العامة، أي برفع الحجاب بمعناه الآخر،الخدر؛ فكانت المشاركة في العمل السياسي وفي الثورة وفي التظاهرات وفي طلب التحرير من الاستعمار، وكل هذه الأمور ساهمت بإعطاء المرأة الثقة بالنفس التي تحررنا في أنفسنا وفي أذهاننا. أما التركيز على موضوع الحجاب، فهو يحوّل الأنظار عن العام ويركز على الخاص، ويقلل من أهمية المشاركة النسائية في الحقل العام، وينحرف بالقضية إلى طريق الجدل الديني والفروقات بين الأديان والمذاهب والآراء، بدلاً من أن يترك لكل امرأة حرية الخيار في رأيها بما ترتديه كلباس يليق بها وبوضعها.

(٨٤) شعراوي، مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة، ص ٢٣٩.

الفصل التاسع عشر

انقطاع التواصل: الكتابة بالصور الفوتوغرافية عن النساء المصريات لدى اليزابيث كوبر

سحر صبحي عبد الحكيم(*)

مقدمة

أصدرت النسوية الأمريكية إليزابيث كوبر (Elizabeth Cooper) (١٨٧٧ ـ ١٩٤٥) في عام ١٩١٤، أحد كتب سلسلتها حول النساء في الثقافات المختلفة[١]. وترى كوبر أن كتابها نساء مصر يقدّم «لمحة عن الحياة الحديثة والمشكلات التي تواجهها المرأة المصرية»»[٢]. لكن النصّ يطرح أكثر مما تقوله عنه كاتبته، فهو يقدّم «لمحات» عديدة داخل حياة مختلف فئات النساء المصريات. اختارت كوبر أن تعرض رؤية شاملة حول النساء المصريات؛ واتصلت، تحقيقاً لهذا الغرض، بنساء عديدات وقامت بزيارتهن ـ وهن النساء اللاتي اعتبرتهن يمثّلن «المرأة المصرية». وقد كانت الحياة البدوية تمثل أحد مجالات اهتمامها. ونجحت كوبر في الحصول على دعوة لإقامة مؤقتة في الصحراء الغربية بمصر، حيث استضافها «الحاكم صاحب السلطان الفعلي الذي يحكم بدون حكومة آلافاً من البدو المتفرقين في مختلف أنحاء

(*) أستاذة القسم الإنكليزي في جامعة القاهرة.

(١) تضم كتاباتها الأعمال التالية: Elizabeth Cooper: *My Lady of the Chinese Courtyard* (New York: Frederick A. Stokes Company, [1914]); *The Soul Traders*, and *Sayonara*.

(٢) Elizabeth Cooper, *The Women of Egypt* (London: Hurst and Blackett, 1914), p. 10.

مصر وطرابلس»[٣]. وهناك، قابلت زوجته وقدمت «اللمحة» التالية عنها:

وقفت سيدة رائعة الأناقة عند مدخل على شكل قوس. كانت ترتدي رداء فرنسياً حديثاً، وتضع قلادة من الألماس والزمرد، وأقراطاً من الألماس في أذنيها، وعدداً لا يحصى من الأساور والخواتم. اقتربت مني وقالت بلغة إنكليزية تشوبها لكنة خفيفة: «لطيف منك أن تأتي إلي». كانت بالغة اللطف، وتضحك في مرح شديد، وفي الحال انتهت كلّ مخاوفي. لقد كانت ببساطة فتاة سعيدة، ترغب في التسلية، فعادة ما كانت تجد الأيام طويلة داخل الجدران الأربعة بالحريم[٤].

لكن الفتاة السعيدة، الباحثة عن التسلية، لم تكن بأقل من باحثة البادية ـ النسوية والشاعرة والكاتبة المصرية. لقد بذلت كوبر جهوداً جيدة للوصول إلى النساء المصريات، لكن تمثيلاتها كانت مُصفّاة عبر مفهومها الثقافي، تمثيلات تنقلها من خلال اللغة التي كانت قد أصبحت بالفعل لغة خطاب استشراقي. إن ما تقدّمه كوبر بداية عن ملك حفني ناصف، إلى قارئها هو صورة نمطية للنساء المصريات. «يشاهد» القارئ، في البداية، ملك واقفة أمام مدخل ضيّق، يتّجه نحو جزء داخلي محتجِب، مرتدية الحليّ والألماس بأناقة، مملوءة بالطفولة والسعادة، وتنشد الصحبة في سجنها بالحريم. وعلاوة على ذلك، لم تقم كوبر أبداً بتعريف ملك أو تسميتها طوال السرد، لكن القارئ الذي يعرف سيرة ملك الذاتية هو وحده الذي يستطيع التعرف إليها من خلال التفاصيل الواردة في تمثيل كوبر لها. يتأرجح تمثيل كوبر لملك، في سياق النصّ، بين «رؤيتها» كواحدة من نساء مصر المُعانيات، كامرأة تربّت في المدرسة الأجنبية التي التحقت بها في مصر، وكامرأة يتم اختيارها في النهاية باعتبارها تمثّل «استثناءً»[٥].

لقد عبّرت كوبر عن امتنانها لرفيقتها المصرية بإهداء الكتاب إلى «ملك الباسل». وعلاوة على ذلك، كتبت كوبر عن ملك في الإهداء قائلة: «لقد تمكنت من خلال صداقتها وإرشادها من رؤية المرأة في مصر خلف المشربية». ومن بين أسماء ملك الثلاثة ـ اسمها الذي تتخذه ككاتبة (الاسم القلمي)، واسمها نسبة إلى أسرتها، واسمها نسبة لزوجها ـ اختارت كوبر أن تُعرّفها بالاسم الأخير (أي اسمها نسبة لزوجها)، وبذلك فهي تعيد إنتاج أعراف ومفاهيم التسمية في

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

الغرب عند تسميتها لامرأة مصرية، وتقلص هويّة الكاتبة، متعددة الأوجه، إلى صفتها كزوجة. وفي الواقع، يقدّم النصّ ملك كزوجة المضيف وليس باعتبارها المضيفة. وعلاوة على ذلك، يقسّم النصّ ملك بين كونها إحدى النساء المصريات اللاتي تقدّمهن الكاتبة على نحو نمطي، وبين كونها اسماً جديراً بالثناء. لكن هذين الجانبين للمرأة لا يلتقيان في سياق النصّ، ويُحرم القارئ من فرصة الربط بين الزوجة والكاتبة في المرأة المصرية. إن مساهمة ملك، كما تضع كوبر الأمر، كانت السماح للأخيرة (أي الكاتبة) بأن «ترى» النساء المصريات عن كثب وبدون حواجز. ويبدو أن جهود ملك كانت قاصرة، في واقع الأمر، عن إقناع الكاتبة الأمريكية بظروف النساء المصريات واختياراتهن؛ فكوبر، بالرغم من تأثُرها بالسيدة حرم عبد الستار الباسل، لم تشاطرها آراءها.

وعلى العكس من ذلك، لا توجد إشارة في كتابات باحثة البادية عن الكاتبة الأمريكية وزيارتها؛ فتمثيل النساء الأخريات لم يكن مجال كتاباتها أو بؤرة تركيزها. لقد التقت ملك بكثير من النساء الأوروبيات والأمريكيات في مصر، وزارت تركيا عدة مرات لمقابلة قيادات الحركة النسائية هناك، وتبادلت الرسائل مع أميرة هندية حول أهمية تعليم المرأة وتحريرها[٦]. لكن معرفتها بالنساء الأخريات وثقافاتهن كانت تفيد في استخدامات أكثر عملية، استخدامات تلبي ما تمليه ثقافتها وانخراطها في نقاشاتها. لقد كتبت ملك بإسهاب مُقارِنة بين ظروف النساء في الشرق والغرب، ومدافعة عن نوع من أنواع تهجين الحياة والهويّة بالنسبة إلى النساء المصريات. كما كانت بمثابة المُصلِحة الاجتماعية التي تدعو إلى الإفادة من المعرفة الغربية، مع التمسك بالثقافة الشرقية. كانت، بعبارة واحدة، أقل اهتماماً بتمثيل الآخر، وأكثر تركيزاً على ترقية الذات.

ومع ذلك، نجد إشارة موجزة إلى كوبر في السيرة الذاتية القصيرة التي كتبها مجد الدين ناصف عن شقيقته. لقد كتب، يدين كوبر ويثني على جهود شقيقته في آن واحد، قائلاً: «كانت متحيّزة في آرائها عن مصر والمصريين، لكنّها عدّلت الكثير منها بعد أحاديث طويلة [مع ملك]، أحاديث امتدت بعد رحيلها عبر تبادل المراسلات»[٧]. لقد لمست ملاحظة مجد الدين ناصف العابرة

---

(٦) مجد الدين ناصف، «مقدمة،» في: ملك حفني ناصف، **النسائيات: مجموعة مقالات نشرت في الجريدة في موضوع المرأة المصرية** (القاهرة: منتدى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨)، ص ٥١.

(٧) Magd El Din Nassef, «I Remember My Sister,» *Al Ahram Weekly* (9 March 2000).

التناقض في نصّ كوبر، كما لمست قلقها وتأرجحها المستمر بين حلّ الرموز الشرقية بأسلوب ثقافي مبني على المعرفة الغربية، وبين عرضها لأصوات النساء؛ فما يخبرنا به نصها عن النساء المصريات يقلّ عما يفصح عنه من قلقها الذي يتجلى في التكرار وفي وصفها المصور. إن نصّ كوبر ينقل نساء مصر إلى عالم المتحدثين بالإنكليزية، مُستخدماً في ذلك، وتحقيقاً لغرض التواصل، نمط المعرفة المُفضل في الحداثة الغربية والذي هو أيضاً أحد رموز التقدّم التكنولوجي الغربي، أي الأسلوب البصري الذي يتجلى بوجه خاص في الصورة الفوتوغرافية. يسعى النصّ إلى حلّ الرسائل الصوتية عن طريق الصور الفوتوغرافية مانحاً المرئي قوة على المسموع، لكنه يضعهما في علاقة متوتّرة. إن تمثيل كوبر الوصفي، اللفظي - المصور، للملك يمثل تقنياتها. وفي حين لا يضمّ الكتاب أي صورة للملك، نجده مزداناً بصور توضيحية، جميعها صور فوتوغرافية، يبلغ عددها ٥١ صورة.

كانت التمثيلات المرئية منذ بدايتها، والصور الفوتوغرافية بوجه خاص، إحدى وسائط التمثيل التي يصعب تحديها. فمنذ اختراع الكاميرا عام ١٨٣٩، أصبح التصوير الفوتوغرافي شائعاً كوسيلة «موضوعية» لتمثيل «الواقع»(٨). لقد شاعت الكاميرا كأداة تصوّر وتصف ما هو موجود. وقد أدى ذلك إلى احتلال قضية واقعية التمثيل الفوتوغرافي موقعاً مركزياً بالنسبة إلى مفهوم التصوير ووظيفته في تلك الفترة المبكرة، كما أصبحت موضوعاً شائعاً في مجال النقد الفوتوغرافي في يومنا هذا. وعلى الرغم من أن التصوير الفوتوغرافي حافظ على موقعه لفترة من الزمن كنوع من أنواع التوثيق، وكان يُستخدَم كدليل، فإن الصور الفوتوغرافية، مثلها مثل الوثائق اللغوية، لديها خطابها ونسق دلالتها اللذان يرتبطان ارتباطاً مباشراً بتاريخ التصوير الفوتوغرافي والنسق الثقافي الغربي. وعلاوة على ذلك، فإن اعتبار الصور الفوتوغرافية تمثيلات تعبّر عن «الواقعي»، يعني إغفال وجود المصور الفوتوغرافي كعنصر نشط من عناصر عملية التصوير الفوتوغرافي. إنّه العين أو الذات التي تقف خلف الكاميرا وتحدد الخيارات بشأن ما سيجري تصويره، ومن ثمّ تمزّق «الواقع» وتركّز على جزء فحسب من الموجود في هذا الواقع. وفي نهاية المطاف، يُعبر الجزء عن الكل. وبهذا المعنى، يُضفي التصوير الفوتوغرافي تمثيلاً مجازياً على «الواقع»، إلى جانب إتاحته الفرصة لأن تكون صورة ذلك الشيء المادي، بمثابة الكناية. وعلاوة على ذلك، يحدّد وجود

(٨) Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context* (New York: Routledge, 1995), p. 122.

الكاميرا والمصور شروط بنية الصورة، كما يمليان أوضاع التصوير واختيار زواياه. وعادة ما يكون الشخص الذي يتمّ تصويره واعياً بأنه موضع تصوير؛ وسواء بناء على تعليمات مباشرة من المصور أو نظراً إلى وظيفة الكاميرا ذاتها، فإنه يتصرف مثل السجناء الموضوعين تحت الرقابة[9]. تستقي الصورة الفوتوغرافية قوتها جزئياً من كونها أداة رصد من شأنها إبلاغ الشخص الذي يتمّ تصويره بحقيقة أنّه «قيد الأسر». البعض يتجمّد، والبعض يبتسم، في حين يحاكي البعض الآخر الحالة «الطبيعية». ونجد أن ملاحظة جماليات التصوير الفوتوغرافي التي عادة ما تتجلى بوضوح في أوضاع التصوير، تُضفي قراءة اجتماعية بعينها، كما تبعث برسالة من خلال نسق المعرفة الرمزي، ومن ثمّ تستوفي الوظيفة الاجتماعية. وعلاوة على ذلك، يخضع كلّ من المُصور والشخص الذي يتمّ تصويره لقانون التصوير، وهو ما يتحكّم في التقاط الصورة وتداولها، فضلاً عن منظورها[10]. إن قواعد التقاط الصورة، فضلاً عن المفاهيم الثقافية التي تنظّم التقاطها وتداولها، يمثّلان جانبين آخرين من شأنهما تحريك إدراكنا الراهن للتصوير الفوتوغرافي من كونه انعكاساً للشيء إلى كونه تمثيلاً خطابياً لهذا الشيء؛ فلم يعُد من الممكن النظر إلى الشيء ومحاكاته ـ المدوّنة ضوئياً ـ باعتبارهما شيئاً واحداً[11]. كما لا يمكن أن يجادل أحد أن الشيء الذي تمّ تصويره لم يكن موجوداً في لحظة محدّدة من الزمن وفي موقع بعينه. لكن تداول الصورة، ومن ثمّ إعادة غرس الشيء الاستعاري في زمن آخر وثقافة أخرى، يتيح إعادة قراءة الشيء من خلال منظومة ثقافية مختلفة الدلالة من شأنها أن تتدخل في الرسالة المحتواة بالصورة.

يشير بيير بورديو (Pierre Bourdieu)، عند تناوله لقضية اقتران الصورة الفوتوغرافية بالواقع، إلى أن «التصوير الفوتوغرافي يُعتبر تسجيلاً واقعياً وموضوعياً مثالياً للعالم المرئي، إذ كان (منذ نشأته) مُخصصاً **لاستخدامات اجتماعية** كان يُعتقَد أنّها «واقعية» و«موضوعية»»[12]. كما يشير بورديو إلى اقتران

---

(٩) انظر تصور فوكو حول السجن، في: Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated from the French by Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977).

(١٠) تقدّم جيسيكا إيفانز (Jesica Evans) تعريفاً لقانون التصوير الفوتوغرافي، في: Jessica Evans and Stuart Hall, eds., *Visual Culture: The Reader* (London: Sage Publications, 1999), p. 18.

(١١) تعبير الكتابة الضوئية هو الترجمة الحرفية لكلمة Photo-Graphing.

(١٢) Pierre Bourdieu, «The Social Definition of Photography,» in: Evans and Hall eds., Ibid., p. 162.

والتشديد في الأصل.

التصوير الفوتوغرافي بالواقع ليس لكونه نسخاً طبق الأصل للواقع، أو تمثيلاً له، أو انعكاساً له، أو إعادة لكتابته، وإنما من حيث إنّه كان موكَلاً بهذا الدور منذ البداية. يُشتَقّ هذا الاقتران من الاستخدامات الاجتماعية للتصوير الفوتوغرافي، وارتباط الزعم بالموضوعية بتاريخ التصوير الفوتوغرافي. ويجادل بورديو أن الاستخدام الاجتماعي للتصوير الفوتوغرافي قد انتقى دور الموضوعية والواقعية من بين نطاق الوظائف الممكنة. كما إنَّ الفوائد الناجمة عن التقاط صورة فوتوغرافية تُعدّ أيضاً جانباً من جوانب تاريخ التصوير الفوتوغرافي. «إن المرء لا يلتقط ببساطة صورة أي شيء، أو، ربما، ليس كلّ شيء يُعدّ مناسباً للتصوير الفوتوغرافي: هذه هي الأطروحة التي تردّ ضمناً في جميع الأحكام، وتقيم الدليل على أن الآراء الجمالية ليست مجرد آراء اعتباطية، لكنّها، مثلها مثل الممارسة، تتبع النماذج الثقافية»[13]. فالتصوير الفوتوغرافي يسير وفق معايير اجتماعية، وتجري قراءة الصورة الفوتوغرافية وكتابتها داخل سياق اجتماعي - ثقافي محدّد. كما إنَّ الصور الفوتوغرافية تلبّي وظيفة اجتماعية بعينها، فضلاً عن أنّها تشكّل خطاباً محدّداً.

في تطور آخر للنقاش، تربط سوزان سونتاغ (Susan Sontag)، التصوير الفوتوغرافي بالنسق الثقافي. وتطرح أن التصوير الفوتوغرافي ليس انعكاساً للعالم، لكن إدراكنا للعالم هو الذي ينعكس في التصوير الفوتوغرافي[14]. إن الصور الفوتوغرافية هي تجليات لثقافات واقتصادات بعينها. وبدلاً من الانعكاس، تجادل سونتاغ أن التصوير الفوتوغرافي الغربي «يُعيد تصنيع» العالم في شكل مختلف بغية إنجاز وظيفة رأسمالية. لقد كان التصوير الفوتوغرافي يُستخدم من الناحية الوظيفية، لجمع المعلومات لأسباب رأسمالية، وأسهم في تغيير طرق الاستهلاك، كما دعم إعادة النظر إلى العالم وتصوّره كوحدة واحدة مألوفة[15]. تتّسم رؤية سونتاغ بالأهمية نظراً إلى الخصوصية الثقافية التي تتناول بها الموضوع، وربطها بين الصور الفوتوغرافية ونسق التصوير الفوتوغرافي في الغرب، فضلاً عن نقاشها للصورة كتمثيل مجازي. كما إنّها لا تعتبر الكاميرا مجرد أداة، بل نتاج للثقافة التي تخدمها هذه الآلة في نهاية المطاف. وعلاوة على ذلك، يُشيد التصوير الفوتوغرافي بإعادة إنتاجه للواقع كصورة، بينما تصبح الصورة عالماً بديلاً يلقى

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(١٤) Susan Sontag, «The Image-World,» in: Ibid., pp. 90-91.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١.

بظلاله على الواقع أو يحجبه. في نهاية الأمر تصبح الصورة هي الواقع ذاته، بينما يتأتى على «الواقع» أن يعيش هذه الصورة ويحاكيها.

أما رولاند بارث (Roland Barthes)، فلا غنى عن رؤيته في تفكيك مفهوم الصورة باعتبارها تمثيلاً للواقع. يميّز بارث بين ثلاثة أنواع من الرسائل المطمورة في الصورة: الرسالة الشكلية، والرسالة الثقافية، والرسالة اللغوية. فلقراءة الصورة، يحتاج المرء إلى معرفة بالأشياء وقدرة على إدراك مغزى الخطوط والأشكال المحتواة في الصورة: أي يحتاج إلى معرفة «عما تُعبر عنه الطماطم، والسلة، وعلبة الصلصة» مثلاً[١٦]. وهذا هو ما يمثّل الرسالة الشكلية للصورة. وبجانب ذلك، تتضمن دلالة الصورة الرسالة (أو الرسائل) الثقافية الضمنية، وهي رسالة رمزية ولا تظهر على هيئة خطوط أو أشكال أو ظلال. إن الصورة تنطوي على مجموعة من المدلولات، نظراً إلى تعدّد معانيها ودلالاتها. وما قام به بارث من حلّ للتشابك القائم بين رسالتي التمثيل الأيقوني يؤيد استحالة قراءة إحدى الرسالتين دون الأخرى؛ فصورة امرأة تطرح شكل امرأة، لكن النسق الثقافي ينطوي على رؤية لتلك المرأة المصوّرة. تقول صورة المرأة أكثر من مجرد «هذه امرأة». تكتسب مثل هذه الصورة المعاني من خلال الرمزية الثقافية التي تشتقّ الصورة نفسها منها وتبني عليها. وعلاوة على ذلك، توجّه الرسالة اللغوية المصاحبة للصورة طريقة قراءة الصورة، وتساعد المشاهد على اختيار الدلالة المستهدفة: «إن النصّ... يوجّهه [يوجه القارئ] عن بعد نحو معنى مختار مسبقاً»[١٧].

ربما يُعدّ الحفاظ على الماضي، وتوثيقه، أكثر الأدوار الاجتماعية الموكلة للكاميرا؛ فقد كان الاستخدام التقليدي للكاميرا يتمثل في تسجيل ما هو متوقع أن يتغير. ويجادل سكوت ماكوير (Scott McQuire) أن الدور الأساسي للكاميرا - مع ما أدى إليه التصنيع من إسراع الزمن، ومع تعاظم الانشغال بالحاضر - كان تسجيل اللحظة التي ستزول أو لحظة التغير[١٨]. ويرتبط توقع التغيّر بالتصوّر الحديث للزمن باعتباره منظومة مرتّبة خطياً، تتحرك حتماً في اتجاه واحد، وتغيّر ما يُعتبر عتيقاً. إن الانشغال بتسجيل الماضي، في مجتمع معنى في الأساس

(١٦) Roland Barthes, «Rhetoric of the Image,» in: Ibid., p. 36.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٨) Scott McQuire, *Visions of Modernity: Representation, Memory, Time and Space in the Age of the Camera* (London: Sage Publications, 1998), p. 112.

بالحاضر، يتعلق بالتصوّر الحديث للزمن على أنّه تطوّر خطي دارويني زائف[١٩].
ويُعتبر الماضي وتوثيقه بالصور وسيلة لتعريف الحاضر، ومن خلاله المستقبل.
ومن ثمّ يمكن أن تكون الصورة شهادة للنموذج التطوري للتاريخ. ونجد أن
الماضي المُسجّل أقلّ أهمّية في ذاته، وأكثر أهمية لكونه سرداً مضاداً للحاضر
وللمستقبل. وفي حين يؤكّد مفهوم التطور على تسلسل الزمن وديناميته، فإن
تسجيل اللحظة الماضية يمنح التقدّم الزمني سكوناً عبر تجميد الزمن في الصورة.
لقد أتاح التصوير الفوتوغرافي تقسيم الزمانية الشاملة إلى لحظات عديدة ساكنة.
وأصبحت العلاقة مع الماضي تتمثل في المحافظة عليه ونفيه؛ إن الصورة إثبات
لصحة تجاوز الحاضر لما سبقه، ودليل على الخطية التقدّمية للتاريخ. ويشهد
التصوير الفوتوغرافي على مفارقة الماضي التاريخية، ومن ثمّ يعيد تأكيد التقدّم. إنّه
يثبت أصالة التقدّم عبر تقديم الماضي كدليل. وفي حين تضفي الصورة
الفوتوغرافية سكوناً على الزمانية المتحركة، وذلك بتجميد اللحظة عبر الصورة،
فهي تحافظ على موقعها كسرد للدينامية الزمانية.

لقد أدى التوسع الاستعماري الغربي منذ القرن التاسع عشر على الأقل، إلى
التطبيق المكاني لذات المنطق الزماني الخاص باحتواء الماضي لخدمة الحاضر؛ فلقد
تعرّضت مجتمعات عديدة إلى الاستيعاب داخل الخط الدارويني الزائف؛ فتحوّلت
المواقع المكانية إلى لحظات زمانية، مع تسكين كلّ موقع منها في مرحلة من مراحل
تطور التاريخ، فدمغت بعض المجتمعات بالوحشية وأخرى بالهمجية تأكيداً على
تقدّم غيرهما. وطبقاً لهذا المنطق، يتمّ استئصال المختلف ثقافياً من الحاضر، وذلك
بغية تكييفه وإعادة تسكينه في الحاضر بعد أن يتغيّر فيصبح محاكاة لصورة التقدّم
الذي يمثله الغرب. وهكذا تمّ ترتيب الأماكن والحضارات على النسق الزمني
التطوري. ومن خلال هذا الربط بين الزمان والمكان اعتبرت المجتمعات المختلفة
مجتمعات متخلّفة تحيا في الماضي. وإذا كان الماضي يتّجه حتماً نحو الفناء حيثُ إنّ
التقدّم يرثه، فكذا المجتمعات المختلفة، مصيرها إلى التطور على النهج الغربي. يؤكّد
ماكوير على أن هذا الربط الزماني المكاني هو من سمات الثقافة الكولونيالية[٢٠].

يُعدّ انشغال كوبر بالمرئي وكتابتها البصرية عن نساء مصر من السمات المميّزة
لنصّها. تختار كوبر ما تجده جديراً بالملاحظة والتسجيل لتصوره. إن أحد الملامح

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

المميِّزة للتصوير الفوتوغرافي التي يبدو أن كوبر قد استوعبتها ومارستها كمبدأ مرشد لخطابها، هو قدرة التصوير الفوتوغرافي على وصف عملية دينامية ما وتجميد تطوّرها. وقد انشغلت كوبر بدرجة كبيرة، مثلها مثل المصورين الآخرين في الشرق الأوسط بالتغيّر الذي لم يكن يُعيد تعريف النساء المصريات وأسلوب حياتهن فحسب[٢١]، وإنما كان يُعيد، بالأحرى، تعريف العلاقات الدولية وتصوّر العالم أو «تعليم العالم» ـ على حدّ تعبير غياتري سبيفاك (Gayatri Spivak)؛ فيقوم النصّ بتجميد حركة عملية ما في صورة ما، ثمّ ـ من خلال الترتيب التراكمي التقدّمي للصور العديدة الساكنة التي يمثلها ـ يعيد إنتاج العملية بعد أن تكون إعادة الترتيب قد غيّرت المدلول؛ فالصور الساكنة ـ والتي تسجّل لحظات متفرّقة ـ تصبح بذلك رسوماً متحرّكة من شأنها إعادة سرد قصة التغير كما تفهمها وتسردها الكاتبة.

وكما يشير عنوان نصّ كوبر، نجدها مهتمة بوجه خاص بالنساء المصريات. يبدأ النصّ بتقديم خلفية عامة عن البلد، لكن عدستها تركز تدريجياً على النساء. إضافة إلى ذلك، تُعدّ الرؤية الزمانية المبدأ المرشد لوصفها للواقع الثقافي في مصر وأحوال نسائها. إنّها توقع النساء في شرك نظرية «التقدّم» الراسخة، وتشرح حيواتهن من خلالها، فتقوم بتقييمهن والدعوة إلى إدماجهن في النسق الزماني العالمي. تقول كوبر في الخاتمة:

عندما يعود المسافر في أرض مصر من رحلته النيليّة ـ يمتطي ظهر حمار ليأخذه من موقع المراكب النيليّة إلى رحلة طويلة متربة، وسط صمت وعزلة ظلال تلال الحجر الجيري في دندرة ـ يجد أمامه معبداً مصرياً حديثاً نسبياً ـ يبلغ عمره ألفي عام فقط ـ إنّه معبد الربّة حتحور، أفروديت المصرية. إنّه أثر مُحطم باقٍ من عصر البطالمة، شوّهه الأقباط المسيحيون، يقف مظلماً، مأساوياً، رائعاً ـ معبد حزين جميل في الصحراء، حزين في سياق اللذّات الفائتة، وفي سياق يوم وافته المنية. صورة كليوباترا منحوتة في الصخر على الجانب الخلفي للمعبد، وبجانبها ابنها قيصر. ويزداد الشعور بالمهابة بوجود مقبرة أحد الشيوخ. لا يوجد في الجوار سوى الرمال الشاحبة في الصحراء والتلال القاحلة.

لكن دَرَجاً، يسمّى «دَرَج العام الجديد». يقع في وسط مرثيّة تلك

---

(٢١) Sarah Graham-Brown, *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East (1860-1950)* (New York: Columbia University Press, 1988), p. 50.

العلامات، ويبدو للمسافر كإشارة، ويشير الكهنة المنحوتون على الحجر إلى الضوء أعلى الدَرَج، على اعتبار أنّها أشعة رع، تشير كلها إلى أعلى، حيث يتوهّج ضياء الشمس عند إبهام الربة البيضاء.

أهو نوع من «الرؤية الرائعة» التي تتنبأ بمصر الجديدة، بالمرأة المصرية؟ وهل هي مجرد بداية لارتقاء دَرَج العام الجديد، ارتقاء بطيئاً لكنه بالتأكيد صعوداً، كما يغريها بذلك اليوم الجديد، ارتقاء نحو الضوء الذي يضفي وضوحاً أكبر حتّى من بريق ذلك الضوء الذي كان يحيط بالربّة الوثنية[٢٢]؟

إن التساؤلات التي تثيرها خاتمة الكتاب، قد نالت بالفعل إجابة في سياق السرد. وتكمن أهمية خاتمتها في أنّها توضح من دون لبس نقطة انطلاق الكاتبة، أي التشابك القائم بين النساء المصريات وقضية النهوض التقدّمي الزماني ـ صعود الدرج لبلوغ العام الجديد. إن الوصف التصويري للمعبد المصري القديم، وإعادة قراءته داخل رؤية زمنية محدّدة، يشير إلى خصوصيتين، يتّسم بهما نصّ كوبر وهما: استخدام الوصفي والمصوّر، والقراءة داخل نموذج خطّي يضمّ الماضي ـ الحاضر ـ المستقبل. وعلاوة على ذلك، يشتبك التاريخ المصري بالتاريخ الروماني ـ اليوناني، فحتحور، ابنة إله الشمس رع وأمّ الفرعون ترجمت في النصّ لتصبح أفروديت. إن المشهد يتّسم بشمول تاريخي، مستدعياً التاريخ الفرعوني ـ اليوناني ـ الروماني، والتاريخ القبطي، والتاريخ الإسلامي؛ كما يتحدّث عن «يوم وافته المنية»، ويتنبأ بصعود نساء مصر في المستقبل ولكن هذا التضاد الزمني موضوع في الحاضر. والنصّ، كما ورد في الاقتباس السابق، يحوّل المكاني إلى زماني. تتحدث المشاهد عن التاريخ، مُتيحة إعادة ترتيب ما تراه كوبر وتصفه في نموذج تقدّمي خطّي. تشير بعض العلامات إلى الماضي، بينما تشير علامات أخرى إلى المستقبل، ويُعدّ تطابقها أو عدم تطابقها مع الحداثة الغربية هو المبدأ المرشد الذي يحدّد موقعها الزمني. إن نسق كوبر يعمل من خلال الإشارة إلى «آخريّة» الآخر والتنويه إلى إمكانية إدماجه داخل رؤية عالمية واحدة تتسع مكانياً لتشمل كلّ أنحاء العالم، وتتمركز زمانياً حول مفهوم التطور الغربي وصورته.

تتوقع كوبر «صعود» أو تقدّم النساء المصريات من خلال التعليم، فتقول: «أول وأهم احتياج لمصر هو تعليم النساء»[٢٣]. لكن ذلك يدعو إلى طرح التساؤل

---

(٢٢) Cooper, *The Women of Egypt*, pp. 375-376.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

التالي: أي نوع من أنواع التعليم تقصد؟ ومرة أخرى يبدي النصّ تأرجحاً قلقاً بين نسقي التعليم المصري والغربي، مُقراً، وإن كان مُنكِراً، وجود الأوّل (أي المصري) ومُكرراً تمثيل الأخير (أي الغربي) باعتباره الوحيد. ويستكشف السرد ميزات التعليم الغربي، مركزاً على ما يصفه بتخلّف النساء المصريات، ويعيد إنتاج العديد من الأقوال المأثورة والفكاهات المتكررة الاستخدام في الخطاب الغربي، كما يستشهد «برجل الدولة البريطاني» لورد دنلوب وفلورانس دافسون من بين آخرين، فضلاً عن اقتباسات عديدة من النصوص والكتابات الغربية. وفي مقابل هذا، هناك صورة فوتوغرافية واحدة تمثّل التعليم الأزهري المصري. بذا تُشيّد الكاتبة بين النسقين الشرقي والغربي ديالكتيكاً. وبالتركيز على الأزهر كالمثل الأوحد لنظام التعليم المصري. تستبعد الكاتبة صلاحية النظام الشرقي كنظام لتعليم الفتيات لاستبعاده النساء من المؤسسة التعليمية الأزهرية. كما إنَّ النصّ يُسقط أيضاً النظام التكميلي لتعليم النساء، وهو الكُتّاب، ومدارس البنات التي كانت حديثة الإنشاء آنذاك وتخضع لإدارة مصرية[24].

أدخلت كوبر، في سياق مناقشتها لقضية التعليم، صورتين فوتوغرافيتين: صورة «كلية البنات بالقاهرة»، وصورة «الجزء الداخلي من جامع الأزهر بالقاهرة (الجامعة)» على التوالي. **الأولى**، عبارة عن صورة فوتوغرافية لواجهة مبنى كلية البنات التي كانت مدرسة أمريكية تبشيرية في ذلك الحين، أما **الثانية**، فعبارة عن صورة فوتوغرافية لجامع الأزهر من الداخل. إن واجهة المبنى التي تتّسم بالضخامة والرسوخ والتناسق، تمثّل عظمة مهمّة المدرسة وتماسك نظامها بينما يتيح اختيار المشهد حجب الوجود الإنساني في الداخل؛ ومن ثمّ، يتملّص من بداخل المبنى من التعرض لنظرة القارئ المحدقة. تكمن علامة وجود الإنسان في المنشأة الحضارية، واختيار المشهد في هذه الحالة يذكرنا بالتمثيلات في الكتابات الغربية حيث تحجب أجسادهم وتبرز أعمالهم[25]. ويكتسب النسق الغربي إثباتاً آخر لأفضليته عن طريق مقارنته بالنسق الشرقي. قدّم الغرب في تلك الفترة تعريفاً للتعليم كنظام صارم يرقى إلى النظام العسكري، ووصم الشرق بالفوضوية. وتمتدّ هذه الأنماط المتعارضة لتشمل النظامين التعليميين الشرقي والغربي. يخترق المشهد

(٢٤) كانت مدارس البنات، على النمط الغربي برؤية وطنية، قد جرى فتحها بالفعل، ويتولى المصريون إدارتها. وعلاوة على ذلك كان النظام الأقدم لتعليم الفتيات في الكتاتيب لا يزال سارياً.

(٢٥) Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London: Routledge, 1995), p. 72.

الداخلي للأزهر البناية وينفذ خلالها، ويتيح رؤية الناس بالداخل. أناس يرتدون الجلاليب الشرقية الغريبة ويظهرون في أوضاع الاسترخاء، البعض منهم واقف، والبعض الآخر جالس وهناك من يمدّ ذراعيه ليغطّي رأسه؛ أي أن الصورة تشير إلى غياب النظام، وغياب الانخراط في أي عمل، فضلاً عن الخمول.

على الرغم من إصرار كوبر على تجاهل الكُتّاب كمؤسسة لتعليم البنات، فإن وجوده في البلد يفرض نفسه من خلال صورة فوتوغرافية يتضمنها النصّ هي صورة «أطفال من مدرسة القرية». أما الرسالة اللغوية أو النصّ الذي يسير بالتوازي مع هذه الصورة فهي لا تتناول مسألة التعليم وإنما تتحدث عن الظروف السيئة التي يعاني منها الأطفال المصريون حيث تتجلّى الموضوعات التقليدية مثل: الذباب، والقذارة، وارتفاع معدّل وفيات الأطفال المصريين. وبذلك تُضمّن الكاتبة صورة «مدرسة القرية» رسالة أخرى تدلّ على عدم صلاحية المؤسسة التعليمية المحلية. ويظهر التلاعب بين الصورة والنصّ مزحزحاً معنى الكُتّاب من كونه مؤسسة تعليمية إلى مؤسسة مَرَضِيّة.

علاوة على ذلك، تنخرط هذه الصورة ـ «أطفال من مدرسة القرية» ـ في تفاعل مع الصورة التي تليها، صورة «فصل التخرج، القاهرة». تمثل كلّ صورة منهما مؤسسة تعليمية ذات خصوصية ثقافية. وفي الصورتين، ينتظم الطلاب في صفوف ثلاثة، لكن أوجه التشابه تقف عند هذا الحدّ؛ فأسلوب التنظيم، والملبس، ووضع التصوير، والخلفية، تضع الصورتين في علاقة من التعارض والتميز؛ ففي حين نجد في صورة القرية الخلفية التقليدية التي طالما تظهر في خطاب الاستشراق، وهي «كوخ الطين»، التُقِطت صورة المدرسة الغربية في بهو أنيق على الطراز الغربي. وبدلاً من اللوحة الزيتية لمنظر طبيعي والتي تضفي عمقاً على الصورة الفوتوغرافية للمدرسة الغربية، يقف أطفال القرية أمام نافذة مغلقة، ولا نلحظ تناسقاً في الخلفية. وإلى جانب الإحساس بالاتساق الذي يثيره رداء الفتيات، وغيابه في الصورة الأخرى، يمثّل نمط الرداء علامتين على اختلاف الثقافتين، فيكون الملبس علامة محمّلة بالدلالات؛ فالملابس البيضاء، وباقات الزهور، وتسريحات الشعر، تمثّل الفتيات المتعلمات باعتبارهن «سيدات [مثل هذا] البيت» الغربي المتقدم. وعلاوة على ذلك، فإن نظرات الأطفال في الصورتين تبعث برسائل مختلفة. ينظر أطفال القرية في كلّ الاتجاهات الممكنة، ما يحرف انتباه المشاهد ويتيح ارتداد نظرة التحديق ارتداداً نرجسياً. وبالمقارنة، تحدّق الفتيات في الكاميرا، متيحات إقامة علاقة حوارية بين الشيء المُصَوّر والمشاهد.

لقد كانت الرسالة اللغوية المصاحبة لصورة فصل التخرّج بمثابة استكمال لهذه الصورة وتأكيداً لها؛ فهي تضمّ إحصاء لعدد الطلاب الملتحقين بمدرسة الإرسالية الأمريكية، وهو ما يدعم وجهة نظر الكاتبة من أن «المصريين قد أفادوا من التسهيلات التعليمية التي جُلِبت إليهم من البلدان الأجنبية»[٢٦]. وتقدّم كوبر للقارئ الأمريكي دليلاً آخر على نجاح المدارس التبشيرية الأمريكية بمصر في تحقيق هدفها حيث تقول:

يزداد رسوخ مدارس البنات عاماً بعد عام، ومن خلالها تتسرب التعاليم التبشيرية إلى بيوت يصعب حتّى على المبشرات داخل الحريم اختراقها. يرسل عدد كبير من الأمهات المسلمات بناتهن إلى المدرسة المسيحية، وكما قالت لي إحداهن، وهي تابعة مخلصة لتعاليم الرسول (ﷺ): «أنا أرسل ابنتي إلى مدرسة تبشيرية لأنني أرغب لها أن تنال المعرفة الغربية التي أصبح من الضروري أن تمتلكها الفتاة المصرية في الوقت الحاضر، إذا ما كانت ترغب في زواج مناسب. أنا لا أخشى من تعاليمهم الدينية، فابنتي تعلمت **الدين الحق** بشكل جيد في المنزل، ولن يؤثر عليها أي شيء يمكن أن يقولوه». لكن المناخ المسيحي الذي يحيط بتلك الفتاة، خلال فترة وجودها بالمدرسة، سوف يؤثّر حتماً على مجرى حياتها، إن لم يهزّ تماماً إيمانها بتعاليم الرسول محمد (ﷺ)، والذي يختلف سلوكه إزاء المرأة عن سلوك المسيح (عليه السلام)[٢٧].

هناك منطق سياسي خلف نبذ كوبر لنظام التعليم المصري ومجاهرتها بتعليم النساء. وهي تؤكد انتشار التعليم الغربي في مصر ونجاحه وتأثيره من خلال الرسالة اللغوية التي تكتمل بإضافة الرسالة الجمالية للصورة المرئية. وتجد شهادتها دعماً في اقتباس تتلاعب به كوبر كي تؤكّد، في نهاية المطاف، شعبية التعليم التبشيري الأمريكي وفعاليته؛ ففحوى النصّ هنا أن الأمهات يرسلن بناتهن إلى المدارس مؤمنات بأن مثل هذا التعليم لن يهزّ معتقدات بناتهن، بينما تؤكد الكاتبة عكس ما تقول به الشاهدة، فترى أن مثل هذا التعليم سيقود بالفعل إلى تغيير معتقدات البنات. إن أسلوب تلاعب كوبر بالشهادة المقتبسة يناظر أسلوب تلاعبها بالصور الفوتوغرافية التي تقدّمها كدليل، فهي تستدعي الدليل لكنّها تضيف عليه دلالة تعكس رؤية ثقافية، واهتمامات وطنية مختلفة؛ فالدعوة الغربية لتعليم النساء المصريات من أجل تحقيق هدف واضح يتمثّل في إعداد الفتيات للأمومة،

---

(٢٦) Cooper, Ibid., p. 356.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩، والتشديد موجود في الأصل.

لم يكن القصد منها تحسين وضع النساء، وإنما كان جدالاً عنيفاً يستهدف اختراق الأسرة المصرية[٢٨]. وكما تضع المؤلّفة الأمر موضحة أهمية النساء في تغيير شؤون البلاد: «كما تسير أمور نساء مصر، تسير أمور مصر. . . فالمرأة المصرية هي أمل مصر، ذلك أن البلد يعتمد على البيت، والبيت هو ميدان المرأة»[٢٩].

إن نظامي التعليم المتمايزين، الموضوعين في تعارض لبعضهما البعض، هما تمثيلات مجازية لتصوّر كوبر عن العلاقات عبر الثقافية؛ لكن التقسيم الذي تدافع عنه يتكيّف داخل النموذج الزماني. فبعد تقسيمها للشرق والغرب كوحدتين ثقافيتين متضادتين تعيد ترتيبهما في تراتبية زمانية، معتبرة أن مصر تمثل على التناوب الفوضوية وبديلها، الحداثة، أي تمثل الحلقة الداروينية المفقودة. ويشهد على ذلك النظام القديم الذي كان موجوداً ذات يوم، ثمّ زواله كي يفسح الطريق أمام الحداثة الغربية كتطور طبيعي. وتقول الكاتبة: «في حين يوجد صراع أحياناً بين الحداثة والقرون الوسطى، مع تدفق حياة الغرب إلى هذه الأرض العتيقة، يكون هذا الصراع شأناً سطحياً»[٣٠]. تستخدم كوبر الحداثة والغرب كمترادفين، فتحوّل المكان والثقافة إلى زمن، وتصبح العلاقة بين الوحدتين الثقافيتين علاقة صراع. يطرح النصّ أن مصر منقسمة بين الفوضوية والحداثة (كاستعارات للشرق والغرب)، كما يشير في الوقت ذاته إلى الصراع بين الثقافتين ويحلّه بترتيبهما على النسق الخطي. تكتب كوبر، عند الإشارة إلى نظام الكتاتيب الشرقي القديم وأساتذته، قائلة:

إن هذه المدارس القديمة تفسح الطريق أمام المدارس الحكومية التي يجري إنشاؤها في كلّ مكان في كافة أنحاء البلد. . . هناك قصة من قصص **ألف ليلة وليلة**، توضح جهل أساتذة المدارس في العصور القديمة، أولئك الأساتذة الذين ينتمون إلى مصر الأمس، مصر السخرة والعمل بالإكراه، مصر التي فضّلت فقء عين أحد الأبناء حتّى لا يؤخذ إلى الخدمة العسكرية[٣١].

تصف كوبر مرحلة انتقال في المجتمع المصري، تتجلّى في ذبول النظام المدرسي القديم وإحلال المدارس الحكومية محلّه، إضافة إلى خروج البلد من نظام

---

(٢٨) للإطلاع على مناقشة أكثر تفصيلية حول هذه القضية، انظر: Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historic Roots of a Modern Debate* (Cairo: American University in Cairo Press, 1993).

(٢٩) Cooper, Ibid., p. 21.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

العبودية نحو نظام من المفترض أنّه أكثر ليبرالية، فيتضافر الخطابان التعليمي والسياسي موضحين مرور مصر بمرحلة انتقالية على أكثر من مستوى. تقرأ الكاتبة مصر على أنّها تمثّل تضاداً ثقافياً، ثمّ تعيد تركيبه زمانياً؛ فيوكِل النصّ لنفسه مهمّة تصوير نمط حياة آخذ في الزوال، يأتي بعده خلفه «الطبيعي»، وهو الحضارة الغربية الحديثة المتمثلة في التعليم الحكومي والحرية. كما إنّ الكيان الجغرافي والأمة يتطوران عبر الزمن، لكن الزمانية نالت تعريفاً بالفعل؛ فالزمانية، بخط سيرها الواحد والوحيد، هي نسق لتصوّر ذهني يربط بين الكيانات الجغرافية الثقافية شرقاً وغرباً ويدخلها في علاقة تراتبية تتيح تفسير كلّ تغيير في المجتمع المصري وتوجيهه وكأنه تحوّل إلى المسار الحضاري الغربي. تستخدم الكاتبة رموزاً تدلّل على أن مصر ككيان جغرافي وثقافي تمثّل الماضي، ثمّ تُنتَزع مصر من المفارقة التاريخية المُسجّلة لتكون شاهداً على الحداثة الغربية التي خَلَّفَت الثقافة الشرقية المدموغة بالتخلف. كما إنّ تضمين مصر في هذه الرؤية العالمية الزمانية الواحدة يتيح استخدام مصر كدليل على صحة النموذج الزماني العالمي المركزي ذاته؛ فمصر تُسكّن في مرحلة زمنية ثمّ تُعامل على أنّها دليل على صحة نظرية التطور الثقافي والاجتماعي ذاتها. تُعدّ الحداثة إحدى المشكلات الرئيسيّة في نصّ كوبر: فعلى الرغم من أن كوبر قد بذلت أفضل جهودها، إلا أنّها وقعت في شِرك حدود ثقافتها؛ فهي ترى وتدرس وتنقل مصر، مع إصرارها على إغلاق أذنيها وفتح عينيها باتّساع لترى في مصر ما كانت تعرفه بالفعل.

يقول والتر بينيامين (Walter Benjamin): «الصورة هي ذلك الشيء الذي يضمّ الآن والآنذاك في مجموعة واحدة مثل ومضة برق. وبعبارة أخرى: الصورة هي ديالكتيك في حالة سكون. ذلك أنّه بينما تكون علاقة الحاضر بالماضي علاقة زمانية محضة ومستمرة، فإن علاقة الآن والآنذاك هي علاقة ديالكتيكية: أي ليست علاقة زمانية، وإنما علاقة ذات طبيعة تصوّرية»[٣٢]. إن قراءة بنيامين للصورة الفوتوغرافية، باعتبارها ديالكتيك لحظتين زمنيتين، ورفضه ترتيبهما على النسق الخطي، يمكن إعادة تكييفها في حالة كوبر والتمثيلات الأنثروبولوجية الغربية للثقافات الأخرى بحيث تضمّ بين جنباتها الـ «هنا» والـ «هناك»، فتُكون ديالكتيكاً مكانياً أيضاً؛ فيتوافق ديالكتيك زمن التقاط الصورة وزمن مشاهدتها مع مكان

(٣٢) مقتبس من: Nicholas Mirzoeff, *An Introduction to Visual Culture* (London: Routledge, 1999), p. 69.

التقاطها ومكان مشاهدتها. تربط كوبر الشرق والغرب في علاقة ثنائية «في لحظة سكون»، لكن هذه العلاقة تكتسب حركة وديناميكية من خلال الترتيب التراكمي للصور الفوتوغرافية المصاحبة للنصّ. كما تنطوي عملية نقل صورة مصر إلى جمهور غربي على ديالكتيك جغرافي ثقافي. لكن المكان يتّسم أيضاً بخصوصية زمنية. لقد كانت كوبر تنقل لحظة من حياة الكيان الجغرافي الثقافي المعروف باسم مصر إلى الجمهور الغربي من خلال تشكيل خطابي معروف مسبقاً لدى المستهلك الغربي. إن مصر التي مثّلتها كوبر كانت تقوم بالفعل على تنفيذ سياسة «تغريب» لفترة تصل إلى قرن من الزمان على أقل تقدير؛ فكانت عين كوبر تستبين التعايش بين رموز الشرق والغرب في مصر، ناقلة إلى الجمهور الغربي رموز وجوده القائم بالفعل في الشرق. إن المستقبل لدى المصريين يحمل رموز الحاضر لدى المشاهدين الغربيين، وتتعايش اللحظتان والمكانان في دليل مصوّر؛ فكانت كوبر تعمل على تهجين الثقافة المصرية بإدخال حاضر الغرب في مستقبل الثقافة المصرية، ومن ثمّ تشير إلى عملية تاريخية زمنية ما تزال في طور التكوين. هذه الصور الفوتوغرافية، الدالة على الحاضر والماضي، تتنبأ بالمستقبل. تجد غراهام ـ براون (Graham-Brown) أن صور المستشرقين عادة ما تقدّم الثنائيات القائمة بين الجديد والقديم، بين الحديث والتقليدي، بين الغربي والشرقي من دون تقديم تفسير حول ما كان يحدث[٣٣]. لكن سياسات التهجين لدى كوبر كانت أكثر وضوحاً؛ فالصور الفوتوغرافية التي تجمع علامات من الشرق والغرب في كتابها تؤكّد تواجد العنصر البشري المصري مع التكنولوجيا الغربية، والسلع الغربية بوجه خاص؛ فالتفاعل القائم بين الشرق والغرب في صورها الفوتوغرافية يتخذ بُعداً اقتصادياً. وتُعدّ صورة «المرأة الحائكة» إحدى الصور التي تجمع الشرق والغرب معاً، وذلك بإظهار ماكينة الحياكة مغروسة وسط مساحة مسكونة بالرموز المصرية. تتخذ المرأة وضعاً للتصوير، وتعرض الصورة لردائها الشرقي، في حين يحجب الظل ملامحها، محوّلاً إياها إلى ممثّلة لمصر، لا تتمتّع بهويّة فردية مميزة. لكن الشيء الأجنبي الذي يحتلّ مساحة صغيرة في الصورة هو ما يشدّ البصر؛ فعلاوة على وجود ماكينة الحياكة فوق رأس المرأة، فهي تمثّل وسيلة غربية للإنتاج التُقطت وهي في حالة سكون. ويبعد اقتصاد الصورة عن كونه إنتاجياً بالمعنى الغربي، فآلة الإنتاج تظهر في حالة توقّف.

وبالتوازي مع صورة المرأة الحائكة، يتحدث النصّ عن «المباركة» التي تمنحها

---

(٣٣) Graham-Brown, *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East (1860-1950)*, p. 44.

شركة ستاندرد للزيت لمصر عن طريق «اختراع»، أو بالأحرى، تسويق حاويات الزيت المصنوعة من الصفيح، وليس الزيت نفسه. تقرأ كوبر وجود الحاويات باعتباره بديلاً عن الأوعية والأواني الشرقية فتقول: إنهن يستخدمنها في «حمل الماء بدلاً من الجرّة الفاتنة التي كُنّ يحملنها سابقاً بتوازن فوق رؤوسهن؛ وهي صفيحة القمامة الشائعة لدى فقراء مصر؛ وتحوّلت إلى ألواح للكتابة لشباب المدارس الوطنية؛ كما تُستخدم كحاوية لتخزين الخضراوات، والدقيق، والفول، والملابس»[٣٤]. باختصار، ترمز الحاويات إلى إدخال الأثاث إلى الأكواخ الشرقية الخاوية، كما إنّها بديل حديث للأواني الطينية القديمة. في حين يقضي النصّ بوجود عملية مكتملة نوعاً ما من تكييف دخول حاويات الزيت إلى الحياة المصرية، تقدّم كوبر في جزء آخر من كتابها صورة لامرأتين تحملان الماء، إحداهما تحمله في إناء طيني، والأخرى تحمله في إحدى الحاويات الصفيحية. وعلى خلاف ما ورد في النصّ، تكشف الصورة عن مرحلة انتقالية في عملية تكييف وجود السلعة الغربية. كما تنطوي الرسالتان على لحظتين زمانيتين. أنّها في الواقع عملية مستمرة من التطبيق تُنبئ باستكمالها في المستقبل. تصف الرسالتان ثقافتين ولحظتين زمنيتين مجدولتين من خلال اقتصاد الخطاب. لقد انخرطت كوبر في تركيب الاقتصادين في إطار «ثقافة السلعة» على حدّ تعبير آن ماك كلينتوك (Anne McClintock). ومن المثير للأهمية، ويتّسم بالدلالة، أن غالبية الصور الفوتوغرافية الدالة على تعايش السلع الغربية داخل المشاهد المصرية تظهر في فصل بعنوان **تدبير شؤون المنزل في القاهرة**، وهو الأمر الذي يعزّز اقتناع الكاتبة بأن التغيير سوف يبدأ، بل وبدأ بالفعل من داخل البيت، والبيت هو ميدان المرأة. تجمع كوبر بين تعليم المرأة الغربي والسلع المنزلية، وتبدي بوضوح إيمانها بأهمية المرأة المصرية في عملية تغريب الثقافة والاقتصاد.

لنلقي نظرة على صورتين أخريين تكشفان عن اللعبة الديالكيتكية بين الشرق والغرب في الصور الفوتوغرافية، المُحدَّدة زمنياً التي قدّمتها كوبر حول التغيير الثقافي والاقتصادي؛ فإضافة إلى الصور المنزلية، تقدّم الكاتبة صوراً أخرى تؤكد الرؤية نفسها لكنّها لمشاهد خارج إطار المنزل. صورة «امرأة البرتقال» تفصل المرأة عن خلفيّة الصورة. تملأ قاعدة تمثال على النمط الغربي فضاء الصورة وتملأ عربتان من عربات الترام الجانب الأيمن من الخلفية، ويرتفع خلفهما سطح بناية على

---

(٣٤) Cooper, *The Women of Egypt*, pp. 120-121.

النمط الغربي، ويظهر أسفلهما طريق مرصوف ونظيف نوعاً ما. وفي حين تملأ هذه الرموز الغربية خلفية الصورة، يُستبقى الجزء الأمامي من الصورة لامرأة جالسة، ترتدي جلباباً، واضعة أمامها سلة شرقية الطراز مملوءة بالبرتقال. تربط الأرضية، المكسوة بأشياء مبعثرة بين المرأة وبين رجل مصري يقف جانباً وبيده نسخة من صحيفة فرنسية محلية (*L'Egyptienne*). تميل الصورة إلى فصل المواطنين عن واقعهما المكاني، عارضة لعلاقة ديالكتيكية ذات خصوصية ثقافية، بين الإنسان والمكان. تُعدّ هذه الصورة مثالاً آخر على اقتناص لحظة تغيّر تضمّ رموزاً للشرق والغرب، لكنّها مُلتَقَطة خارج البيت. إن هذا الخطاب يدعم عملياً التمثيلات المنزلية، وذلك بتصنيف الناس كمواطنين محليين وتصنيف المكان والسلعة كأشياء غربية. وإذا وضعنا الرسالتين معاً، نجدهما تُروّجان للدعوة إلى ضرورة تغيير الناس بغية تحقيق التوافق مع المكان، مع الإشارة إلى ذلك كعملية مستمرّة. ويزداد إضفاء الطابع الشرقي على تمثيل المرأة من خلال النصّ المصاحب للصورة، فتقول كوبر عن تلك المرأة: «لقد كانت تتّسم بملاحة خاصة، ولديها ابتسامة خجولة لطيفة حاولت بها أن تجذب انتباهي بعيداً عن البرتقالات السيئة التي كانت تقذف بها إلى سلتي»[٣٥]. وتضيف الرسالة اللغوية ما لم تقدر الصورة المرئية على توضيحه، مؤكّدة قراءة المرأة باعتبارها تمثّل، شكلاً وسلوكاً، رمزاً محلياً. وعلاوة على ذلك، تُصدر الرسالة اللغوية حُكماً، كما تُصدر تقييماً لتلك المرأة المصرية في الصورة.

إن هيمنة الرموز الغربية في هذه الصورة تضع المدينة وأناسها في علاقة ديالكتيكية. تتمثّل عملية التغريب كعملية مستمرة، لكنّها تفرّق بين الأرض وأناسها. ومع ذلك، تعرض صورة ظهر الغلاف امرأة مصرية أمام خلفية مختلفة، في خطاب يكرر رسالة خصوصية الناس وعمومية المكان، فيظهر في خلفية الصورة مشهد طبيعي لا يتّسم بخصوصية ثقافية؛ لكنه عبارة عن مشهد عالمي، تتبدى أمامه امرأة مصرية تجثو على ركبتها فوق إناء مملوء بالماء. إن رداءها، والإناء، واقترانها بحمل الماء (وهو موضوع متكرر في نصّ كوبر)، تعرّفها كمصرية. وتمثل انحناءتها المهمة الجهيدة التي تهم بعملها، بينما تنقل نظرتها المحدقة التماساً إلى المشاهد الغربي. ويبدو وكأن «أمل مصر»، كما تشير الكاتبة إلى النساء المصريات في الصفحة الافتتاحية من النصّ، يضعن أملهن في

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٣.

مكان آخر. وتمثل صورة ظهر الغلاف الموضوع الرئيسي للنصّ بحقّ، حيث يستفيض النصّ في خطاب ظلم المرأة وحاجتها إلى الدعم.

ومع ذلك، فإن خطاباً آخر يسير موازياً لهذا الخطاب في مجرى النصّ، حيث تستخدم كوبر الصور الفوتوغرافية للنساء كتعبير مجازي عن البلد. ومع التحول في معنى المرأة المصرية كرمز من خصوصية النوع إلى العمومية الوطنية، يُغيّر التمثيل، كما تُغيّر الرسالة المنقولة من سياسة الخطاب؛ فالصورة الفوتوغرافية التي تختار استخدامها كاستعارة تشير إلى البلد، هي صورة طفلة ترتدي لباساً محلياً، محجّبة جزئياً، وسافرة جزئياً، وتقف أمام فضاء صحراوي يشير النخيل فيه إلى خصوصية المكان كما تنظر الطفلة داخل ذاتها. إن عنوان هذه الصورة وهو: **الصغيرة مصر**، يعمل على تعريف رسالة النصّ. إن الخلفية في كلّ صورة من الصورتين الأخيرتين، وكذا نظرة الشخص المصوَّر، تنقل رسالة مختلفة عن البلد وعن نسائها. تبدو **الصغيرة مصر** مكاناً قفراً يمتلك إمكانات التطور، بينما تبدو النساء مُعانيات يلتمسن المساعدة.

نتيجة لانشغال كوبر الشديد بالرموز المرئية ودلالاتها، وهي في ذاتها إحدى السمات المميزة لخطاب الاستشراق، فقد صورّت النساء المصريات وعرّفت أوضاعهن الاجتماعية والثقافية من خلال ما يملكن ويستخدمن من سلع مادية. أنّها تمثّل النساء على نحو مجازي من خلال سلعهنّ المنزلية وملابسهن. وتقسم النساء المصريات إلى خمس فئات، وهو تصنيف مبني على التقسيم الطبقي الغربي. تشغل نساء العاصمة ثلاثاً من تلك الفئات، يمثّلن الطبقات «العليا»، و«الوسطى» و«الدنيا» على التوالي؛ في حين تشكل الفلاحات والبدويات الفئتين الأخيرتين. تُمثّل الكاتبة كلّ فئة من خلال الملبس، وأثاث البيت، والمنزل؛ كما يتحدّد تقييمها لهن من خلال مدى قربهن من، أسلوب الحياة الغربي أو بعدهن عنه. تُبدي نساء الطبقتين العليا والوسطى القاهريات علامات لإمكانات التحوّل «التقدّمي»، نتيجة لاستهلاكهن الأزياء الفرنسية والأثاث الفرنسي؛ بينما تدلل الحياة البدوية عن الرومانسية القديمة المرتبطة بالصحراء. ويُحوّل التمثيل بالصور الفوتوغرافية النساء إلى عارضات في عرض للأزياء عتيقة الطراز. إنّه تمثيل يخترق الرداء المعروض ليكشف عن الجسد أسفله فينمّ عن انشغال المُصوِر بوضع التصوير إلى جانب انشغاله بالرداء المعروض. ويتجلى ذلك، بوجه خاص، في تضمين كوبر لصورتين للمرأة نفسها بالرداء نفسه أمام الخلفية نفسها. الاختلاف الوحيد البادي في الصورتين هو وضع تصوير المرأة. تعرض الصورة الأولى أنوثتها، في حين تحوّل

الصورة الثانية الانتباه إلى ردائها كرمز أنثروبولوجي ثقافي، ومن ثمّ تُقسّم المرأة بين الأنوثة والغرائبية، بين التشابه مع الغرب والاختلاف عنه، ما يؤدي إلى انقسام صورة النساء المصريات. تُعيد كوبر إنتاج هذا التصوّر النمطي المُتخيّل وتحاول حلّه عن طريق ترتيب النسوة عبر مُتّجَه الزمانية، طارحة أن عملية التغير آخذة في الحدوث وإمكاناتها متوافرة، لكنّها تحتاج إلى مزيد من التدخّل الغربي لتحقيقها.

إن استمرار عملية احتواء وتكييف كلّ ما يختلف عن الثقافة والاقتصاد الغربيين، ويتهدّدهما، يتجلّى في دعم كوبر للمدارس التبشيرية واختراق مجال المنزل كأداتين تخدمان الهدف النهائي المتمثّل في الإطاحة بالثقافة الشرقية المنطوية على مفارقة تاريخية من وجهة النظر الغربية. وتكشف هذه العملية عن نفسها من خلال تقسيم كوبر للنساء المصريات إلى كتلتين متنافرتين. وكما يوضح تيموثي ميتشل (Timothy Mitchell) فإن الدولة الإنكليزية الكولونيالية عملت على إضعاف النساء المصريات لاعتبارهن مراكز سلطة في المجتمع المصري[٣٦]. تُنجز كوبر هذه السياسة من خلال تقسيم النساء المصريات إلى جيلين متضادين بغية احتوائهن؛ ففي حين يجري تمثيل الجيل الأصغر الذي تعلم في مدارس غربية، باعتباره حامل لواء التقدّم وناقله إلى مؤسسة الأسرة، ومن خلالها إلى المجتمع ككل، تصف الكاتبة الجيل الأكبر بأنه من «أعداء التقدّم»:

أنّها هي [المرأة المصرية الأكبر سناً]، وليس الرجل المصري إلى حدّ كبير التي تبدو واقفة كجبل راسخ في طريق حرية النساء... إن جدران غرف الحريم وأبوابها المحروسة بالرجال الغيورين قد أصبحت عقيمة. وفي حين تقف [المرأة] كعدو شديد أمام سبيل التقدّم، تحرس احتشامها وهو ما يبدو بالنسبة إليها أنّه ذاتها كامرأة. يتحرّك عالم مصر قُدماً، ويشعر بنبض الحياة الأكثر رحابة، ويوسع من نظرته، ويكسو نفسه بتعبير جديد. لكن المرأة المصرية الكبيرة في السنّ وذات النزعة المُحافِظة، تشعر أنّها لا تستطيع مجاراة الجيل الأحدث؛ فمن المفهوم تماماً أن تحتجّ على التغيير، لأنها ترى نفسها متروكة في الخلف مع معبوداتها الفانية. لكن هذا التغيير، وإن يكن بطيئاً، سيرِد قطعاً لنساء مصر مع ورود التعليم والمعرفة من العالم الخارجيّ[٣٧].

(٣٦) Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cairo: American University in Cairo Press, 1988), p. 113.

(٣٧) Cooper, Ibid., pp. 198-199.

بدلاً من الإشارة التقليدية للرجال الشرقيين باعتبارهم قاهري النساء، وحراس سجونهن المنزلية، تمارس كوبر لعبة مزدوجة فتحاول الوصول إلى النساء الشرقيات باسم التماثل العالمي بين الجنسين، بينما تشترط تبني الثقافة الغربية كشرط أساسي لقبول هؤلاء النساء المختلفات ثقافياً. ويسيطر النموذج الزماني والإطار الثقافي الغربي على سياساتها في مجال النوع، ويحتلان موقع الأسبقية. وعلاوة على ذلك، نجد أن المبدأ المرشد لها من أجل قبول النساء أو استبعادهن، هو مدى قربهن من الثقافة الغربية التي تتجلّى في اعتناق نمط الحياة الغربية، والذي يحدّده اكتساب هؤلاء النساء للأشياء الغربية وإظهارها. كما يتّسم خطاب كوبر بتقسيم النساء المصريات في مواجهة بعضهن البعض عبر محاور مختلفة، وخلق تراتب بينهن يعتمد على المتّجه الزماني. هذه السياسة تتيح التدخّل الكولونيالي باسم تطوير النساء المتخلفات كما تدعمه بالتنويه لنجاحه.

إن انشغال كوبر بملبس النساء وعلاقة ذلك بالتحجب أو السفور كرمز دال على المفارقة بين القديم والحديث، يؤكّد اهتمامها بالمرئي وهيمنته على الثقافة الغربية الحديثة. لقد أثارت هذه القراءات البصرية لرداء المرأة نقاشات قومية وغربية تدور حول قضية ملابس المرأة. وتدريجياً، أصبح الحجاب مرادفاً للقهر الشرقي، وهي إشكالية ما تزال مثارة في الغرب، ويُعاد إنتاجها حتّى في القراءات التصحيحية للتراث الكولونيلي[٣٨]. كما إنّه في العصر الحديث لجأ كثير من الرجال المصريين الوطنيين إلى الخطاب الغربي في نقاشاتهم لسياسات الرداء الشرقي، وأعادوا إنتاجه مُعتبرين هذا الرداء علامة على التخلّف الثقافي؛ كما جادلوا، ومعهم بعض النسويات المصريات من أجل السفور بغية خدمة صالح الأمّة[٣٩]. إن استمرار الجدال نفسه في الغرب اليوم قد أدى إلى تحفيز حركة مناصرة للتحجّب لأن تطرح نفسها كعلامة على معارضة الغرب. لقد كان الرداء الوطني، وبخاصة الحجاب، وما يزال، يشغل مساحة كبيرة من النقاش في الشرق والغرب؛ وهو نقاش يستمرّ في استغلال النساء، لكنه يخفق، في نهاية المطاف، في حلّ الخلاف الديالكتيكي بين الثقافتين. ويرجع حفاظ الرداء على مركزيته في الخطاب، سواء في الشرق أم في الغرب، إلى انشغال الغرب بالمرئي وما يحمله الملبس من دلالات محمّلة عليه.

---

(٣٨) على سبيل المثال، انظر: Alison Donnell, «Dressing with a Difference: Cultural Representation, Minority Rights and Ethnic Chic,» *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 1, no. 4 (1999), p. 492.

(٣٩) على سبيل المثال، انظر كتابات قاسم أمين وهدى شعراوي.

وعلاوة على ذلك، كانت السياسات الكولونيالية تستهدف منذ البداية، تسويق الثقافة الغربية لغير الغربيين والترويج للنزعة الاستهلاكية وفتح أسواق جديدة. إن انشغال الغرب برداء المرأة الشرقية، وهو ما يبدو واضحاً في نصّ كوبر وفي النقاشات الراهنة أيضاً، يعود إلى العقود الأولى من القرن التاسع عشر، وهو جزء لا يتجزأ من السياسة الكولونيالية. في تقريره السياسي عن مصر الذي صدر عام ١٨٤٠، ربط جون باورينغ (John Bowring) بين الحاجة إلى تغيير عادات المرأة المصرية، وخاصة في ردائها، وبين الحاجة إلى ترويج المنسوجات البريطانية في مصر[٤٠]. لقد كان النقاش الدائر حول رداء المرأة الشرقية متشابكاً منذ بدايته، والاقتصاد الكولونيالي؛ وهو الاقتران الذي لا يزال يلقى تجاهلاً، في حين يصرّ الشرقيون والغربيون اليوم على قراءة الحجاب كخطاب ثقافي، مع التركيز على تراكم دلالاته وتجاهل الإشكالية الأصلية.

في حين تُعدّ الرسائل المرئية في كتاب **نساء مصر**، تمثيلات خطابية للبلد من شأنها تكرار التصوّر الكولونيالي الغربي لمصر وتأييده، فإن القليل من أصوات النساء المصريات التي ينقلها نصّ كوبر يبعث برسالة مختلفة؛ فنصّ **نساء مصر**، ينقل بعض آراء النساء المصريات وإن كانت هذه الرسائل تصل للقارئ من خلال صوت الكاتبة؛ فيرد في الفصل التمهيدي، مثلاً، قول الكاتبة:

لا ترغب المرأة المصرية الحديثة في أن تكون غربية. أنّها ترغب في المحافظة على عاداتها، فهي عزيزة عليها بحكم التقاليد والأعراف والدين. كما إنّها لا تهتمّ بكشف وجهها أو استبدال الحَبَرة بالقبّعة؛ أنّها ترغب في رؤية العالم وتعلُّم سُبله، لكنّها تتذكر دائماً أنّها شرقية مُسلمة، ولسنوات كثيرة لن تذهب هي إلى العالم، بل على العالم أن يأتي **إليها**؛ فلعله يأتي إليها عبر ثرثرة ابنتها عندما تعود من المدارس الجديدة. . . لكن المرأة المصرية ليست تعيسة، كما أنّها لا تعتبر نفسها سجينة[٤١].

ولكن بعد ذكر ذلك، يُوكِل النصّ لنفسه مهمّة تفنيد اختيار النساء المصريات الحفاظ على هويتهن وتطبيق الجدال المصاحب له وهو ضرورة جلب التغيير لهن. تكشف الحجّة المطروحة عن وعي كوبر بخيارات النساء المصريات

---

(٤٠) John Bowring, *Report on Egypt and Candia* (London: Clowes for H.M.S.O. 1840), p. 35.

(٤١) Cooper, *The Women of Egypt*, pp. 29-30.

التشديد موجود في الأصل.

وإصرارها على تجنّب أصواتهن، مُختارة بدلاً من ذلك إعادة إنتاج ما تعلّمته عنهن بالفعل قبل لقائهن.

تذكّرنا وجهة النظر المصرية المطروحة في الاقتباس الأخير بكتابات ملك حفني ناصف بوجه خاص. ويتجلّى التعارض القائم بين تصوّرات النسويتين بوضوح في النصّ، حيث تورد كوبر اقتباساً من ملك دون ذكر اسمها: «ينبغي أن نكون شرقيات دوماً، وعليكن أن تكُن غربيات. أنتن لا تهتممن بعيش حياتنا: لا ينبغي علينا أن نحاول اتّباع عاداتكن. كما إنَّ لديكن معاييركن الخاصة بكونكن نساء؛ ولدينا معاييرنا. وقد تختلف هذه المعايير في التفاصيل، لكنّها واحدة من حيث الجوهر»[٤٢]. إن خطاب كوبر المتمركز حول البصري يلغي التواصل السمعي، فيعرقل ما تسعى إلى القيام به. كما إنَّ إصرارها على عدم الاستماع يرتكز على التراتبية الثقافية التي تتبناها، وعلى اقتناعها بتقدّم الغرب وتخلّف الشرق، وهو أحد عناصر النظرية الزمانية الحديثة.

وعلاوة على الخطاب الكولونيالي في نصّ كوبر، والذي يتجلّى أساساً في توظيفها لعمليّة الرقابة على النهج البنثمي، وتفضيلها التواصل البصري على السمعي، فقد كانت تدعو مع النسويات الغربيات، في ذلك الوقت، إلى إحلال المعايير والعادات الغربية محل الثقافة الشرقية؛ وهو ما يمثّل في حدّ ذاته دلالة على تصوّر ديالكتيكي وجدالاً يهدفان إلى الترويج للمصالح الذاتية. لقد طبّقت كوبر معايير مزدوجة في تقييم الثقافة، وهو الأمر الذي يحمل سمة الرؤية الكولونيالية. وفي سياق مماثل تقول المؤرخة والناقدة المعاصرة ليلى أحمد: «ليس من قبيل الصدفة أن هجر الثقافة الوطنية كان مطروحاً كحلّ لمشكلة قهر النساء في المجتمعات المستعمَرة أو الخاضعة للهيمنة فحسب، وليس في المجتمعات الغربية»[٤٣]. إن التوجّه النسوي الغربي، كما تجادل ليلى أحمد، لم يكن حركة تستهدف هجر التراث الغربي برمّته، ولكنه كان يطالب النساء غير الغربيات بذلك، وهو مشروع تجده ليلى أحمد منافياً للعقل، بل ومستحيلاً[٤٤]. إن الاختلافات القائمة بين ملك وكوبر، كممثّلتين للأصوات النسائية المصرية والغربية إنما تكشف عن أن التوجهات النسوية الغربية والمصرية أنتجت خطابات

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

(٤٣) Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historic Roots of a Modern Debate*, p. 129.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

نسوية مختلفة منذ البداية، خطابات تختلف وتتقاطع مع بعضها البعض[٤٥].

لقد أعاقت تصوّرات كوبر الثقافية رغبتها في التواصل مع النساء المصريات، وهو ما تجلّى، بوجه خاص، في قراءاتها البصرية للمرأة المصرية. وهنا يُثار التساؤل التالي: أين تقف النسويات اليوم من الثقافة «العالمية» التي تدعو إلى الارتباط الصوتي، في حين توظّف البصري وتستخدمه؟ هناك حاجة إلى أن نتساءل عن جدوى ومصير الافتتان الراهن بالثقافة البصرية وما يدعمها من تكنولوجيا؛ فالزعم بأن المرئي يمكن أن يتجاوز التنوع اللغوي بتقديمه لغة عالمية مصوّرة، هو زعم غير قادر على تدعيم نفسه؛ فالرموز البصرية ستُحمّل دائماً بدلالات ثقافية تعوق التواصل المرغوب وتتّبع سياسات التفسير. إن احتفاءنا بالتواصل البصري في عالم اليوم، المُسمّى بعصر ما بعد الحداثة، يميل إلى إغفال التراث الحديث للرؤية المنظورة واقتصادها السياسي.

مراجع إضافية

زيادة، مي. **باحثة البادية: دراسة نقدية**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٩.

الصدة، هدى. «مقدمة.» في: ملك حفني ناصف. **النسائيات: مجموعة مقالات نشرت في الجريدة في موضوع المرأة المصرية**. القاهرة: منتدى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨.

Abu-Lughod, Lila. «The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics.» in: Lila Abu-Lughod, ed., *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Cairo: American University in Cairo Press, 1998.

Baron, Beth. *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press*. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1994.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York; London: Routledge, 1990.

---

(٤٥) تجادل مارغو بدران (Margot Badran) أن النظريتين تختلفان، في حين تكشف ليلى أبو لغد عن تشابك التاريخ الثقافي في كلتيهما، انظر: Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

الفصل العشرون

العشرينيّات في تونس وميلاد الوعي النسائي

دلندة الأرقش[*]

مقدمة

هدفنا في هذه المداخلة هو محاولة قراءة لحقبة العشرينيّات في تونس بعيون المرأة ومن زاوية تاريخ النساء.

فإن كان قد كتب الكثير عن العشرينيّات من وجهة نظر التاريخ الوطني، أو الاجتماعي والسياسي، وإن كان قد أجمع الباحثون على أن تلك الحقبة المفصلية الحاسمة في تاريخنا المعاصر قد شهدت ميلاد الحداثة في السلوكيات والأنماط والعقليات، فإلى زمن ليس بالبعيد، لم يكتب شيء عن البوادر الأولى التي مسّت المرأة في العائلة وفي المجتمع. وكأن الحداثة في أشكال الوعي وأنماط السلوك والتنظيم لم تشمل سوى المجتمع الذكوري، وكأن الكتابة عن المرأة شأن نسائي صرف، وكأن المجتمع عندما بدأت تهبّ عليه ريح التطوّر بنسق سريع، ترك نصفه النسائي جانباً. في حين أن العوارض الجديدة التي طرأت في المعيش اليومي للنساء لمن أهم تجلّيات الحراك الاجتماعي، وصوت النساء لمن أبرز أعراض التجديد في المجتمع حتّى وإن ظهر للأغلبية آنذاك «كنشاز» يحفظ ولا يقاس عليه. إنّه من الصعب أن نتجاهل الحضور النسائي كفعل تاريخي يندرج ضمن مسار حركة

(*) أستاذة في الجامعة التونسية؛ مسؤولة عن مشروع بحث «تاريخ نساء المغرب»، ومنسّقة ورشة «التراث النسائي» في إطار مختبر «التراث، التاريخ والذاكرة».

النهوض بالمجتمع وتحريره من ربقة الاستعمار، حتّى وإن كان ذلك الحضور رمزياً.

ليس من المبالغة في شيء، إذا أكّدنا أن الكتابات الأولى حول وعي المرأة التونسية ودورها في التاريخ الوطني وضعتها أقلام نسائية أفرزتها حركات تحرّر المرأة في الستينيّات والسبعينيّات[١].

إعادة قراءة مرحلة العشرينيّات من القرن الماضي من زاوية نسائية، تعدّ في حدّ ذاتها مغامرة، لأنها تنطلق من الجانب الأقلّي والمنسي والمهمّش، وحتّى في هذا المجال فإن القليل الذي كتب حول بدايات النهضة النسائية أبرز دور الرجال مفكرين كانوا أو فاعلين في الحقل السياسي والاجتماعي[٢].

نحن لا ننفي دور الرجال من المصلحين في طرح قضيّة المرأة والدفاع عن حقوقها[٣]، لكن مأخذنا على هذه الكتابة هو إهمال أدوار النساء وأصواتهن، غير مهتمّين بما لِكُلّ تلك الظواهر من خصوصية نسائية. وعليه فقد نسب بروز الوعي والنهضة النسائية كلياً للرجال وغابت النساء عن هذا التحوّل.

إنّه لمن السهل جداً أن لا نلمس ولا نعاين النساء إذا ما بحثنا عنهن في نفس الفضاءات والرجال، أو إذا ما استخدمنا أدوات ومنهجيات حصرت الباحث والبحث في رؤيا ذكورية ضيّقة.

إن محاولتنا هذه، تستمدّ شرعيتها العلمية في الحقل المعرفي من الإنتاج اللامحدود الذي يشهده علم التاريخ الاجتماعي اليوم سواء في تجديد صياغة إشكالياته ومناهجه أم في تنويع مواضيع دراساته.

فالمجال مفتوح اليوم أكثر من أي وقت مضى للرجوع إلى أهمّ الحقبات التاريخية من زوايا متعدّدة تجدّد نظرتنا إلى التاريخ كتراث جماعي وكذاكرة يهدّدها النسيان، زوايا الأقلّيات والنساء والفرد كإرادة فاعلية ومؤثرة في الأحداث.

ليس من الغريب أن نرى أن أول الأبحاث والدراسات عن بوادر الحركة النسائية

---

(١) انظر: دلندة الأرقش، «المرأة التونسية في الدراسات التاريخية والاجتماعية،» (بالفرنسية) في: *Histoire des femmes du Maghreb: Culture matérielle et vie quotidienne*, textes réunis et introduits par: Dalenda Larguèche (Tunis: CPU, 2000), pp. 383-392.

(٢) أحمد خالد، **أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحداد ونضال جيل** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٨).

(٣) طاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٨).

أو مظاهر أخرى من واقع النساء وحياتهن عبر التاريخ، كانت من صنع النساء[٤].

ليس من الهينّ أن نمعن في تاريخنا بالرجوع إلى الذاكرة النسائية، إذ إنَّ هذه المقاربة هي وحدها كفيلة بتمكيننا من المعلومات الضرورية لتقييم الصورة التي قدّمت عن النساء[٥].

إننا عندما نطرح على أنفسنا هذه الكتابة لا يعني ذلك تدوين ذاكرة منعزلة عن بقيّة أطراف المجتمع الفاعلة. الكتابة النسائية التي ننشد من شأنها إعادة بناء المناخ الاجتماعي والفكري الثقافي بكامل مكوّناته وفعالياته. منهجنا في ذلك الانطلاق من الأفراد الفاعلين آنذاك نساء كانوا أم رجالاً. كلّ المواقع والمستويات بشتى تنوعاتها تهمّنا لكي يكون رسمنا لذلك الحراك والمنعرج أكثر دقة وأمانة.

إشكاليتنا أو افتراضنا الأصلي في هذا البحث هو أن الشخصية النسائية، كإرادة فرعية عن التعبير الأنثوي كذات مستقلة عن المجموعة الأبوية، بدأت تبرز ملامحها في تلك الحقبة، وأن المدوّنة التي سنعتمدها سواء كانت مواقف معلنة تجاه قضية المرأة، صدرت في شكل محاضرات ومقالات صحافية، أم سيراً ذاتية لنساء ذلك الجيل أو مبادرات في الحياة العامّة تدعم هذه الفرضية في الحديث عن مرحلة تأسيسية لنوعيّة جديدة من الشخصية النسائية المنفردة.

في يوم ١٥ كانون الثاني/يناير ١٩٢٤، أي في السنة نفسها التي شهدت ميلاد أول تنظيم مستقل للعمال التونسيين، وعلى منبر إحدى الجمعيات الثقافية في العاصمة، وهي جمعية الترقي الأدبية التي تديرها مجموعة من الاشتراكيين، برزت إحدى التونسيات المتعلمات وبادرت بأخذ الكلمة وألقت كلمة أمام جمع كبير من الحاضرين: هي منوبيّة المنشاري، تلك المرأة التونسية الأولى التي رفعت صوتها وهي سافرة وبكُلّ جرأة وثقة في النفس. طالبت أمام جمهور غالبيته من الرجال بتمكين المرأة المسلمة من حقوقها وبضرورة رفع الحجاب عنها والارتقاء

---

(٤) ليليا العبيدي: **جذور الحركة النسائية في تونس** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٧)، **وجيل الثلاثينيات: الذاكرة الحية للفاعلين في التاريخ** (بالفرنسية)، سلسلة العلوم الاجتماعية؛ ١١ (تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٥)، وإلهام المرزوقي: «حجاب المستعمرات: تونس ١٩٢٤ ـ ١٩٣٦،» (بالفرنسية)، **مجلة معهد الآداب العربية الجميلة**، العدد ١٦١ (١٩٨٨)، **والحركة النسائية في تونس في القرن العشرين** (بالفرنسية) (تونس: دار سيراس للنشر، ١٩٩٣).

(٥) **تونسيات وذاكرة: تونسيات في الحقل العام: ١٩٢٠ ـ ١٩٦٠**، تقديم حبيب القزدغلي (تونس: المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، مركز البحث والدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة، ١٩٩٣).

بمستواها الفكري والاجتماعي وذلك عبر التربية والتعليم. هذا وقد بيّنت أن ذلك ليس منافياً لتعاليم القرآن. كذلك فإن الوضعية التي كانت عليها المرأة المسلمة بما فيها من جهل وانزواء ليست سوى نتيجة تمسّك المجتمع الأبوي بظاهر النصّ القرآني تاركاً الأصول جانباً. ثمّ توجّهت للنساء وأعلنت أنّه آن الأوان لكي تخرج المرأة من سباتها العميق وتكسر أغلال العبودية وتأخذ لنفسها مكاناً آخر في المجتمع إلى جانب الرجل في حقل العلم والعمل والحرية[٦].

كان ذلك بمثابة الإعلان الرمزي والفعلي في آن واحد عن ميلاد التعبير عن الذات النسائية وصدع بالجديد المستتر. ومهما ذيّلت هذه المبادرة للحزب الاشتراكي الفرنسي في تونس واعتبرت من طرف البعض قراراً منه لتغريب المجتمع المحلي بإسقاط أنماط وسلوكيات خطيرة عن الهوية التونسية، فهي تبقى شرارة نهضة وبشرى خير لنساء تونس آنذاك.

طبيعي أن تلقى مثل تلك المبادرة الجريئة وقعها العنيف في أوساط الرأي العام الذي ما يزال تحت وطأة التقاليد والعادات الموروثة؛ فقد كانت قفزة كبرى جمعت السفور والخطاب في مجال عام وما ينتج من ذلك من اختلاط. هي الأولى من نوعها، الشيء الذي جعل منها حدثاً بارزاً تناقلته الألسن وتعدّدت حوله ردود الفعل في الصحافة وعلى منابر الأحزاب بين مؤيّدين مدافعين ومحافظين وساخطين[٧].

المجتمع السياسي بنخبه الجديدة والقديمة سيشهد أول الانقسامات حول مسألة تحرّر المرأة التي بمجرد أن طرحت علناً وبتلك الصورة، تحوّلت إلى قضية محورية في البرامج المستقبلية للحركة الوطنية عموماً.

وسؤالنا هل كانت تلك الدعوة مبادرة فردية منعزلة من امرأة تنحدر من وسط حضري متطوّر ومتثاقف مع حضارة مستوردة، أم أن ذلك كان حدثاً معلناً عن حركة أعمق وأشمل في المجتمع التونسي آنذاك وتعبيراً عن وعي بالذات النسائية؟

لنترك نساء ذلك الجيل تجيبنا عن هذا السؤال.

---

(٦) انظر: حواء نوال، «تونس الاشتراكية،» (٣١ كانون الثاني/ يناير ١٩٢٤)، والمرزوقي، المصدر نفسه.

(٧) أصبحت قضية السفور والحجاب في تونس في سنة ١٩٢٤ من المواضيع الرائجة في الصحف والنوادي بالعاصمة. انظر: خالد، **أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحداد ونضال جيل**، وجريدة **النهضة**، وجريدة **تونس الاشتراكية** عام ١٩٢٤.

تتحدّث السيدة **جليلة بن حميدة**، ابنة الشيخ سالم بن حميدة وهو من الرجال الأوائل الذين بعثوا ببناتهم إلى المدارس الفرنسية، وهي من التونسيات القلائل اللواتي خرجن إلى المدرسة في العشرينيّات وأصررن على العمل، هذا وقد قدّمت الكثير في حقل التدريس والتربية. تقول في سيرتها الذاتية:

ولدت سنة ١٩١٤ ودخلت المدرسة سنة ١٩٢١ وأنا في السابعة من عمري. كان ذلك بإلحاح شديد من أمّي، لأن أبي، بالرغم من فكره المستنير تردّد في البداية، فقد كنت البنت الكبرى من بين ستّ بنات وولدين، لكنه عندما وافق سجّلني بالمدرسة الفرنسية لتعليم البنات بمدينة سوسة، على الرغم من تكوينه التقليدي بجامع الزيتونة. شعرت خلال السنة الأولى بالوحدة والاغتراب بين الفتيات الأوروبيات في المدرسة، حيث كنت البنت المسلمة الوحيدة. لم يكن تأقلمي مع هذا المحيط الجديد أمراً سهلاً، هذا إضافة إلى المسؤولية الكبرى التي كنت أشعر بها، فأبي كان دائم التكرار بأن نجاح إخوتي والمرأة التونسية عامة والمجتمع بأسره رهين نجاحي. لقد وضع أبي كلّ آماله فيّ، لذلك كنت أرى في فشلي كارثة محبطة لأبي الذي وقع نبذه والإساءة إليه من طرف أقربائه وأصحابه لما فعله ودافع عنه علناً. لم يشأ أبي أن أضع الحجاب، لكنّي وضعته لمدّة قصيرة لتجنّب أقاويل الناس، ولم يكن أبي موافقاً على ذلك، أخواتي الخمس لم يضعنه كلياً.

عند تحصلي على شهادة التعليم الابتدائي اخترت المدرسة الابتدائية العليا التي كانت تعدّ التلاميذ لمدرسة ترشيح المعلمين، لا لسبب إلا لأن المدرسة الإعدادية الوحيدة في سوسة كانت مختلطة. وعلى الرغم من أفكاره التحررية، فلم يكن أبي آنذاك متهيّئاً لتخطّي هذه الخطوة، لكنه سيتخطاها مع أخواتي في الثلاثينيّات.

وإن لم تواصل السيدة جليلة بن حميدة دراستها بصفة مسترسلة فإنها قد تمكّنت بعد زواجها من الحصول على شهادة الكفاءة المهنية والانخراط في سلك التدريس لتكوّن أجيالاً من التونسيات[٨].

أما السيدة **توحيدة بالشيخ**، فهي أول طبيبة تونسية. ولدت سنة ١٩٠٩، في وسط عائلي ميسور من مجتمع حاضرة تونس، تتحدّث عن الظرفية التي عاشت فيها وانخراطها في التعليم العصري الذي فتح لها أبواباً كانت مغلقة أمام النساء فتقول:

أمّي هي التي كانت وراء تعليمي، أبي توفي منذ صغري، كانت متفتّحة

---

(٨) تونسيات وذاكرة: تونسيات في الحقل العام: ١٩٢٠ ـ ١٩٦٠.

ومهتمّة بالثقافة بالرغم من أنّها لم تكن متعلّمة. لم تكترث بضغوطات العائلة وأصرّت على ترسيمي بمدرسة الفتيات المسلمات بنهج الباشا وهي أول مدرسة حكومية تفتح أبوابها للبنات المسلمات في تونس سنة ١٩٠٠. حتى هذا التاريخ لم تكن توجد إلا المدارس الخاصة التابعة للإرساليات المسيحية، تعرف هذه المدرسة بمدرسة لويز روني ميبي، وهي زوجة المقيم العام الفرنسي آنذاك. (عرف عدد التلميذات نمواً منتظماً من سنة إلى أخرى ولا سيما بعد أن تحوّل الإشراف عليها إلى جمعية الأحباس سنة ١٩٠٥: من ٥ تلميذات سنة التأسيس ارتفع العدد إلى ١٠٠ في سنة ١٩٠٥، ثمّ إلى ٣٠٠ في سنة ١٩١٠ وإلى ٤٨٢ سنة ١٩١٢ ثمّ إلى ٥٦٥ سنة ١٩٢٨). لم أتوقّف عند حدود هذه المدرسة بل واصلت تعليمي في المعهد الثانوي آرمون فاليار إلى أن أحرزت شهادة الباكالوريا سنة ١٩٢٨. كان حلمي أن أدرس الطب لكن المسألة بدت لي صعبة لأن ذلك يستوجب السفر إلى أوروبا. حقيقة لولا مساعدة السيدة بورني وزوجها الطبيب والباحث الفرنسي الذي سيتولّى في ما بعد إدارة معهد باستور بتونس، لما تحقّق ذلك الحلم. لم أكن أتصوّر أن أمي ستقبل اقتراح السيد بورني بسفري إلى باريس بالسرعة التي تمّ بها ذلك. كلّ أفراد العائلة تدخّلوا بوسائل شتى حتّى اللحظة الأخيرة لإقناع أمي بالعزوف عن موقفها، لكنّها لم تتأثّر ولو بكلمة وأصرّت على سفري وإلحاقي بكلية الطب بباريس. كان ذلك ليس بالموقف الهيّن الذي اتخذته أمي. لن أنسى فضل أمي وفضل الدكتور بورني وزوجته عليّ، من دون مساندتهم لما أمكن لي أن أصبح أول طبيبة تونسية. وإبان تخرّجي سنة ١٩٣٦، رجعت إلى تونس وفتحت عيادة وجدت فيها النساء فضاء مناسباً لهن للتداوي ولتلقّي النصائح الطبّية. وبالرغم من تكويني في الطب العام فإنني تخصّصت بالتجربة في التوليد وأمراض النساء حيث كانت النساء وعائلاتهن يفضلنني على الأطباء الرجال[٩].

أما السيدة زبيدة عميرة، فمن مواليد ١٩١٧ بمدينة تونس من عائلة متوسطة، أبوها كان تاجراً بسوق القماش، وهي من الأوائل اللواتي دخلن الوظيفة العمومية وتمتّعن برواتب شهرية. تحدّثنا عن تجربتها فتقول:

حرمت أمّي من التعليم فأخذت وعداً على نفسها بتمكين بناتها من الدراسة والعمل. لم يكن أبي يمانعها ولا يرفض لها طلباً بالرغم من أن تعليم البنت آنذاك كان يعدّ ضرباً من الخروج عن المألوف. دخلت المدرسة الابتدائية الفرنسية للبنات

---

(٩) المصدر نفسه.

المسلمات بمدرسة باب الجديد حيث كانت أغلب التلميذات فرنسيات وإيطاليات مقابل عدد ضئيل من المسلمات. بعد نجاحي في امتحان الشهادة الابتدائية تحوّلت إلى المعهد الثانوي أرمون فليار وهو من المعاهد المرموقة بالعاصمة، لقد كانت أمّي تريدني أن أصبح معلّمة. لقد نجحت بامتياز وكنت شغوفة بالمطالعة التي وجدت فيها وسيلة للتسلية إذ لم نكن نخرج أو حتّى نملك مذياعاً أو إليكتروفون. بعد اجتيازي بتفوّق امتحان البروفيه، دخلت مدرسة ترشيح المعلمات، كنا في تلك الدفعة ١٦ تلميذة وكنت أنا البنت المسلمة الوحيدة من بين المجموعة.

كان من الصعب في تلك الآونة أن تخرج البنت وحدها إلى المدرسة فترى العائلات تخصّص لها مرافقاً، لكن أنا لم أعرف تلك الرقابة وكنت أخرج بمفردي مرتدية الحجاب الذي يعرف عندنا «باللحفة المصرية».

تخرّجت سنة ١٩٣٦ وباشرت مهنة التدريس بسوسة بعيدة عن أهلي. سبقتني أختي في ذلك، فقد عيّنت في ١٩٣٤ معلّمة خياطة هناك فسكنّا معاً[١٠].

هذه عيّنة من الجيل الأوّل من النساء اللاتي خرجن إلى المدارس في المدن خلال العشرينيّات واستفدن من الفضاءات الجديدة التي أسّسها المستعمر في المدن، ولا سيما الساحلية منها، حيث استقرّت الجاليات الأوروبية. وكانت تلك المدارس بمثابة القطب الثقافي الجاذب للأوساط الحضرية التي رأت في التعليم الفرنسي أحد شروط الارتقاء الاجتماعي، ورأت في تمكين البنت المسلمة من التعليم العصري شرطاً أيضاً من شروط الحداثة الاجتماعية. إلا أن الذي يستوقفنا من خلال هذه الشهادات أن وراء كلّ بنت متعلّمة من بنات ذلك الجيل أباً اقتنع بمزايا تعليم البنت (وإن كان شيخاً وقوراً ومحافظاً)، أو أماً آمنت بأن تأمين مستقبل بناتها في عصر غير عصرها يمرّ عبر المدرسة والثقافة والشغل.

حتّى إن مثّلت تلك العيّنة نسبة ضئيلة من النساء اللاتي كنّ عاجزات عن مواكبة التيار الجديد في المدن وخاصة في القرى، فإن التحوّل كان نوعياً وأصبح هناك أمام العائلة الحضرية، إما الانخراط في ما يسمح به المجتمع الجديد من فرص وفضاءات تطوير للحياة، أو الاستمرار في المحافظة وإبقاء البنت خارج دائرة الحراك الاجتماعي الجديد.

المهم هو أن هناك جزءاً أصبح يتحسّس ويتفاعل أكثر فأكثر مع الجديد،

---

(١٠) المصدر نفسه.

وكانت المرأة في العائلة وفي المجتمع من الأركان الأولى لتلك الرؤية الجديدة[11].

ذلك الجزء من المجتمع الأكثر انفتاحاً على الحداثة كما صاغها المشروع الاستعماري آنذاك عبّر عن نفسه وعن مواقفه منذ بداية القرن عبر الصحافة الإصلاحية؛ ففي سنة ١٩٠٧ كتب الصحافي محمد الجعايبي في جريدة **الصواب**: «إن الذين يحاولون النهضة ولم يجعلوا رائد نهضتهم تعليم المرأة فإنما يحاولون عبثاً ويطلبون مستحيلاً»[12]. وفي أحد ردوده على المناوئين لتحرير المرأة قال: «إن التونسيين قد شعروا بمزيّة تعليم المرأة ولاح لهم ما في ذلك التعليم من فوائد غير أنهم إلى حدّ الآن لم يجدوا مشجّعهم فيتسابقوا في ذلك التيار ويجنوا ما في تعليمها من النتائج الحسنة التي تعود على الأمة بخير»[13].

إن تلك الدعوات المبكرة في المغرب العربي لم تكن وليدة الظرفية الاستعمارية والنمط الأوروبي التحرري الذي بدأ ينافس بقوة المجتمع الإسلامي المهزوم بعاداته وتقاليده فحسب، وإنما يمثّل أيضاً امتداداً لأفكار إصلاحية رفعتها رموز النخب المحلية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ فقبل الاستعمار رفعت حركة الإصلاح في تونس، على منوال نظيراتها في المشرق، شعار تحديث الدولة والمجتمع وكان من رموزها الوزير المصلح خير الدين باشا الذي نادى بتعليم المرأة[14].

وبالرغم من أن حركة الإصلاح الأولى كانت تستوحي جلّ أفكارها وقيمها من أوروبا، فإن تلك القيم التي تناقلتها الأجيال أصبحت في تصوّر أبناء العشرينيّات من القرن العشرين جزءاً من الرصيد التحرّري المتأصّل والمكتنز في الذاكرة الوطنية[15].

غير أن الظرفية الجديدة، ظرفية ما بعد الحرب العالمية الأولى في المستعمرة جعلت موضوع تعليم المرأة ورفع الحجاب عنها لا يمكن طرحه خارج دائرة العلاقة مع المجتمع المستعمر بقيمه وتشريعاته.

فالتعليم العصري كان يقترن بتلك المدارس الفرنسية التي بدأت تفتح أبوابها

---

(١١) مصطفى كريم، **التفكك الاجتماعي والاقتصادي ووضعية المرأة التونسية في الثلاثينيات**، سلسلة علم النفس؛ ٣ (تونس: مركز الأبحاث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٦).

(١٢) محمد الجعايبي، في: **النهضة**، ٢٥/ ١٠/ ١٩٠٧.

(١٣) **النهضة**، ٦/ ٩/ ١٩٠٨.

(١٤) خير الدين باشا [التونسي]، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس: الدار التونسية، ١٩٦٨).

(١٥) عبد العزيز الثعالبي، **تونس الشهيدة**، تعريب حمادي الساحلي؛ مراجعة محمد العروسي المطوي (تونس: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨).

للبنات المسلمات منذ سنة ١٩٠٨. ومدينة تونس أصبحت تعجّ بالجاليات الأوروبية والمتوسّطية إلى درجة أن عدد السكان المسيحيين أصبح يتجاوز عدد السكان المسلمين، هذا إضافة إلى كون الجاليات الأجنبية كانت تهيمن على القطاعات العصرية في الاقتصاد والثقافة وبرزت بوضوح ازدواجية الأنماط[١٦].

في هذا المناخ اللامتكافئ نفهم كيف أن جزءاً من المجتمع الأهلي سيرى أكثر فأكثر طريق التقدّم والخلاص عبر مسايرة النمط الجديد المتفوّق.

وفي المستوى الاجتماعي، فإن تلاشي أشكال التضامن التقليدية المجسّدة في العائلة الأبوية الموسعة على أرضية أزمة الاقتصاد التقليدي الحرفي أو تقلّص مردود الفلاحة الأهلية، بدأ يدفع العائلة في الطبقات الوسطى والشعبية داخل الحواضر وخارجها إلى البحث عن صيغ جديدة للتكيّف والاستمرار، فأصبحت قضيّة الشغل مسألة أكثر فأكثر فردية ترتبط بسوق شغل جديدة، كما إنَّ العائلة النووية أصبحت أكثر فأكثر قدرة على التعايش مع الأوضاع الجديدة[١٧].

فكانت تلك التحوّلات هي الأرضية المادية والاجتماعية التي على أساسها ظهرت سلوكيات جديدة من قبل النساء وتجاههن.

لقد أقرّت الدراسات التي تناولت العائلة والحياة اليومية للنساء في خضمّ هذه التحوّلات، بتنامي أدوار النساء وإرادتهن للدفاع عن ذواتهن. ويتجسّم ذلك بوضوح في تكثّف الرفض للخضوع الآلي لسلطة الرجل الذي دوّنت آثاره محاكم الشرع وتقارير العمال والقيادات في مختلف الجهات. تعجّ وثائق أرشيفنا الراجعة لهذه الفترة بالمعلومات حول نساء وضعن في ديار معدّة للتأديب (دار جواد أو دار الطاعة) لعدم انصياعهن وخروجهن عن المألوف، أو كذلك نساء تحصّنّ بزوايا هروباً من تسلّط الأب أو الزوج[١٨].

فهذه السلوكيات والمواقف النسائية وغيرها، أصبحت تجد سهولة أكثر في التعبير عن نفسها في فضاءات اتّسمت بالتعدّدية الاجتماعية والفكرية في محيط هيمن عليه النمط الاجتماعي الأكثر تناسباً مع تحرّر النساء.

---

(١٦) علي المحجوبي، **جذور الحركة الوطنية التونسية، ١٩٠٤ ـ ١٩٣٤** (تونس: الجامعة التونسية، ١٩٨٢).

(١٧) كريم، **التفكك الاجتماعي والاقتصادي ووضعية المرأة التونسية في الثلاثينيات**.

(١٨) دلندة الأرقش وعبد الحميد الأرقش، **مهمشات في ديار الإسلام** (تونس: دار سيراس للنشر، ١٩٩٢).

وما لا يجب إغفاله هو أن المجتمع الاستعماري في تونس لم يكن هو الآخر متجانساً اجتماعياً وفكرياً وسياسياً؛ فقد كان يضمّ إلى جانب فئة المعمّرين المنغلقين تجاه المجتمع المحلي، عدداً مهماً من العناصر الوسطى والمثقفة والتي انخرطت في المشروع الاستعماري من منطلقات إنسانية وحضارية طوباوية هدفها المعلن: الارتقاء بالمجتمع المستعمر إلى مستوى الحضارة الإنسانية كما وضعتها أوروبا. ومن أبرز إفرازات تلك النزعة التي طبعت الاستعمار الفرنسي الحركة الاشتراكية التي نشطت في تونس قبل الحرب الأولى وبعدها(١٩).

والأوساط الوسطى للمجتمع المحلي هي أول من سيتأثر بتلك الدعاية الاشتراكية وبالدعوة للإصلاح والاندماج في الحضارة الصاعدة.

وما ذلك المنبر الذي تكلّمت من أعلاه السيدة الورتاني سوى أحد منابر الحركة الاشتراكية في تونس.

وبناء على تلك المؤثرات الجديدة وتنامي الصوت الإصلاحي في الشرق، ستطرح إشكالية الإصلاح في جزء من الأوساط الاجتماعية والسياسية التونسية من زاوية التناقض الصريح بين مقتضيات الحداثة ومكبّلات التراث. تلك الثنائية ستحدّد مسار جزء من التيّار التحرّري في صلب النخب المحلية، مساراً ساهمت فيه النساء بإمكانياتها المتفاوتة والمتنوّعة انطلاقاً من خصوصية الإمكانيات والتجارب(٢٠).

لقد أدى الحزب الإصلاحي بصحيفته **النهضة**، دور الدافع بالمرأة المتعلمة إلى الصف الأمامي في دعوته للانخراط في المشروع التحرّري.

ولم تمض بضع سنوات على تلك المبادرة النسوية الأولى في سنة ١٩٢٤، حتّى تتجدّد الدعوة نفسها من جديد وعلى المنبر نفسه ومن قبل سيدة أخرى هي السيدة حبيبة المنشاري، ولكن هذه المرة كمناضلة سياسية، عضوة في الفرع النسائي للحزب الاشتراكي. صعدت سافرة على منبر جمعية الترقي يوم ٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٢٩، وألقت محاضرة دعت فيها صراحة إلى تقليد نمط العيش الأوروبي الذي يمكّن المرأة والأطفال والعائلة من السعادة، وبسطت حالة المرأة المتردية ونددت بالحجاب وتزويج البنت في سنّ مبكرة دون الأخذ برأيها، وأبرزت أن الحجاب لا

---

(١٩) بشير التليلي، **الأزمات والتحولات في العالم الإسلامي المتوسطي المعاصر، ١٩٠٧ ـ ١٩١٨**، ٢ ج (تونس: الجامعة التونسية، ١٩٧٨)، ج ٢: **الليبرالية، الاشتراكية والحركة النقابية**.

(٢٠) المرزوقي، **الحركة النسائية في تونس في القرن العشرين** (بالفرنسية).

يمثّل أبداً وقاية للمرأة وليس هو من تعاليم الإسلام بل عادة بالية موروثة عن قرون مضت، وحثّت التونسيين على منح المرأة حقوقها. واستشهدت بتجربة تركيا التقدّمية، وقالت إن العيش على الطريقة الأوروبية مصدر للراحة والسعادة. وكان نداؤها موجّهاً بالخصوص للشباب المثقّف حتّى يكون رائداً لتحرير المرأة وعتقها[٢١].

هذه المرة لم تكن الكلمة مرتجلة وتعبيراً عن اختلاجات شخصية، بل كانت خطاباً سياسياً يتضمن برنامجاً بمستنداته، وكانت المرأة مناضلة سياسية وكان الحضور النسائي مهماً ومن أوساط متعدّدة. كانت الدعوة صريحة لدفع الحراك الاجتماعي الذي أصبحت معالمه واضحة ووقعه ملموساً في الحياة العامة. وكان الرأي العام المستهدف واضح المعالم ـ جيلاً جديداً من الشباب رجالاً ونساء، جيلاً عبّر بالكلمة والفعل، في الصحف وفي المنابر، في الفضاءات الخاصّة والعامّة عن مساندته لذلك المشروع. وكتاب الطاهر الحدّاد: **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، الذي صدر بعد سنة، أي سنة ١٩٣٠، سيكون خير تجسيد لذلك البرنامج[٢٢].

هذه المبادرة النسائية الجريئة كانت مناسبة لبروز أول مقالات صحافية نسائية: فكتبت عائشة من مدينة صفاقس معلّقة على محاضرة السيدة المنشاري على أعمدة جريدة **الوزير**، مقالة تحذّر فيها من كبت المرأة وعرقلة تحريرها ذلك التحرير بالطريقة التي يرونها أفضل، وإلا فلتت الأمور من أيديهم، إذ إنَّ النساء سيغتنمن فرصة سهوهم لتولّي زمام أنفسهن وقيادتها[٢٣]. لكن هذه المقالة النسائية المساندة لتحرّر المرأة وغيرها من المقالات، صاحبتها مقالات بإمضاءات نسائية أيضاً تندّد بالدعوة للسفور وتلعن دعاتها باعتبارها دعوة إلى الفجور والمروق عن الدين[٢٤].

هكذا إذاً طغت في أواخر العشرينيّات قضيّة الحجاب التي تصدّرت الأحداث وكأن معركة تعليم المرأة التي طرحت بكثافة في أواخر العشرية الثانية ومطلع السنوات العشرين، قد كسبت وأصبحت أمراً لا رجعة فيه، فأصبح نزع الحجاب الخطوة اللاحقة حتماً في نظر الطرف المتجذّر سواء من الأوروبيين أم من التونسيين[٢٥].

---

(٢١) نائلة ماني، «المرأة التونسية من خلال الصحافة من السنوات الثلاثين إلى ١٩٥٦،» (شهادة الكفاءة في البحث في التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ١٩٨٣).

(٢٢) الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**.

(٢٣) عائشة (من صفاقس)، «المرأة التونسية،» **الوزير**، ٢٣/ ٢/ ١٩٢٨.

(٢٤) حبيبة (من باب منارة)، «الحجاب والسفور،» **الوزير**، ١٢/ ٤/ ١٩٢٨.

(٢٥) المرزوقي، «حجاب المستعمرات: تونس ١٩٢٤ ـ ١٩٣٦» (بالفرنسية).

لكن طرح المسألة بتلك الجرأة سينتج منه انقسام في أوساط النخبة الوطنية بما في ذلك النساء. ولن يكون الانقسام في هذه المرّة بين المتعصّبين للتقاليد والمتحرّرين فحسب، بل كذلك داخل النخب العصرية ذاتها بين الوطنيين من دعاة الحفاظ المرحلي على الحجاب باعتباره جزءاً من الذاتية الوطنية، ويعني ذلك ربط المسألة بالسياسي (في مقدّمتهم الحبيب بورقيبة) وبين التحرّريين اللامبالين بالحسابات السياسية، والذين يرون أن نزع الحجاب أصبح ضرورة تمليه مقتضيات التطوّر الذي انخرط فيه المجتمع التونسي[٢٦].

الحقيقة أن المشهد الاجتماعي الحضري، كما يتراءى لنا من سير نساء هذه الحقبة، بدأت تتغيّر ملامحه وكان العديد من البنات يخرجن سافرات إلى جانب المتحجّبات إلى المدرسة، ملامح زادت مساهمة المرأة في الشغل وبروز الذاتية النسائية في تغييرها.

وبارتفاع عدد البنات المسلمات اللواتي ارتدن المدارس في سنة ١٩٣٠ (حوالى ٤ آلاف موزّعات على مختلف مراحل التعليم)، بدأ السفور يتحوّل إلى ظاهرة غير نادرة.

في هذه السنوات العشرين بالذات أصبح للمرأة إذاً صوتها وموقفها وشعارها، ترفعه لتعبّر عن ذاتية جديدة أخذت تحمل مشروع تحرّرها.

هذه التغييرات الواعدة والمعبّرة عن حياة نسائية جديدة والتي كشفت عنها النقاب سير نساء جيل، والتي وجدت من يدفعها من الرجال والنساء، سترتقي في الثلاثينيّات إلى التنظيم والتضامن لتتحوّل إلى ظاهرة اجتماعية مهيكلة ومنظمة على نمط الجمعيات.

إن العشرينيّات هي حقبة الميلاد للظاهرة النسوية كظاهرة اجتماعية جديدة، أصبحت فيها المرأة جزءاً من المشهد الاجتماعي الحركي - في المدرسة والعمل، في المسرح والموسيقى، ومع الثلاثينيّات تنضج تلك الظاهرة وتتأسّس ضمن الشبكة الجمعياتية وتصبح عنصراً مكمّلاً للتنظيمات السياسية والاجتماعية الوطنية. تلك هي الجذور التاريخية التي تمثّل اليوم مرجعيّة الحركة النسائية المعاصرة والمنادية بإتمام مسار الإصلاح عبر تحقيق المساواة الكاملة في القانون وفي المجتمع.

---

(٢٦) انظر جريدة لسان الشعب وجريدة النهضة عام ١٩٢٩، ومقال للحبيب بورقيبة، في: الرائد التونسي، ١١/١/١٩٢٩.

القسم الثامن

الفنانة بين الذات والهوية الاجتماعية

الفصل الحادي والعشرون

المرأة بين الفنّ والعشق والزواج: قراءة في مذكّرات فاطمة سرّي

نهاد صليحة(*)

مقدمة

في الفترة من ٢٧ كانون الأول/ ديسمبر، ١٩٢٦ حتى ٢٥ نيسان/ أبريل، ١٩٢٧، نشرت المطربة المسرحية(١) فاطمة سرّي، في مجلة المسرح الأسبوعية، في حلقات متوالية، قصة زواجها السرّي من محمد بك شعراوي ـ ابن هدى شعراوي، رائدة تحرير المرأة، وعلي باشا شعراوي ـ شارحة الأسباب التي دفعتها إلى اللجوء للقضاء لإثبات زواجه العرفي بها وأبوّته للطفلة التي أنجبتها منه وأسمتها ليلى، وذلك بعد أن هجرها وتنكّر لها.

وفي العام الماضي، أعاد المركز القومي للمسرح والموسيقى والفنون الشعبية

(*) عميدة المعهد العالي للنقد الفني في أكاديمية الفنون المصرية؛ رئيسة تحرير القسم الخاص بالمسرح في صحيفة **الأهرام ويكلي** باللغة الإنكليزية، وعضو في عدة لجان تحكيم محلية وعالمية، وقد شاركت في عدد كبير من المهرجانات الدولية.

(١) انظر: المسرح (٢٧ حزيران/ يونيو ١٩٢٧)، ص ١٤، حيث تذكر المجلة، التقسيم أو التصنيف السائد لمحترفات الغناء آنذاك، فتقول: «والمطربات ثلاثة أقسام: مطربات مسرحيات، ومغنيات، وعوالم». وتذكر أن هناك من جمعن بين الغناء على المسرح والغناء على التخت، وهن: منيرة المهدية، فاطمة سري، فتحية أحمد، وملك محمد.

في مصر، نشر هذه المذكّرات، في كتاب تضمّن أيضاً مذكرات لفاطمة رشدي، وأمينة رزق، وزوزو حمدي الحكيم، وحمل عنوان **من رائدات المسرح المصري**، قام بجمع مادّته من الصحافة، ووثائق المركز، وتسجيلاته، الباحثان رضا فريد يعقوب وأحمد محمد عبد الله، ومهّدت له بمقدمة قصيرة دينا يحيى[٢].

وفي هذا الكتاب الذي لا يحكي عن هؤلاء الرائدات، بل يضع أمامنا ما يقلنه هن عن أنفسهن، في كتابات أو أحاديث شفاهية مسجّلة، توقّفت طويلاً عند فاطمة سرّي ومذكّراتها. لم أكن قد قرأت هذه المذكّرات من قبل، وكانت فاطمة سرّي بالنسبة إلي مجرّد اسم لمطربة هامشية، لا تقارن بمعاصراتها من الفنانات المؤثّرات في تاريخ المسرح؛ فعندما نتحدّث عن فنانات المسرح في مصر، في العشرينيّات من القرن الماضي، تحضر إلى الذهن على الفور فاطمة رشدي، وأمينة رزق، وروز اليوسف، ومنيرة المهدية، وبديعة مصابني، وفردوس حسن، وزينب صدقي، وماري منصور، وعزيزة أمير، وقد نتذكّر أيضاً أمينة محمد، وفتحيّة أحمد، ودولت أبيض، ورتيبة رشدي. أما فاطمة سرّي، فلم يعد أحد يذكرها اليوم.

بدت لي المذكّرات في البداية أشبه بسيناريو أحد الأفلام الميلودرامية القديمة، يحكي عن زواج فنانة من «ابن ذوات»، لا يلبث أن يتنكّر لها حين تنجب، ويحاول شراء صمتها بالمال أو الإرهاب، وتساءلت: ترى هل ألهمت هذه المذكّرات مثل هذه الأفلام؟ وهل كانت وراء فيلم فاطمة لأمّ كلثوم، معاصرة فاطمة سرّي الذي طرح قضية الزواج العرفي، والتنكّر لثمرته، بالرغم

---

(٢) رضا فريد يعقوب وأحمد محمد عبد الله، **من رائدات المسرح المصري**، تمهيد دينا يحيى (القاهرة: وزارة الثقافة، المركز القومي للمسرح والموسيقى والفنون الشعبية، ٢٠٠٠)، ولا يحمل الكتاب اسم محرّر، أو مراجع، ويفتقر بدرجة كبيرة إلى التحقيق والتوثيق؛ فالجزء الخاص بفاطمة رشدي مثلاً، لا يذكر المصدر، كما إنّ الأخطاء في التواريخ في مذكرات فاطمة سري لا يشار إليها في حاشية، ولا يذكر الكتاب تاريخ كل حلقة من المذكرات، ولا يمهّد لأي من المذكرات، ولا يستجلي صحّة ما جاء فيها من معلومات أو دقّتها. أما المقدّمة التي كتبتها دينا يحيى، فتكتفي بتقديم الفنانات الأربع من واقع ما جاء على لسانهن في المذكرات دون توضيح أو تمحيص أو إضافة، كما تبدأ المقدمة بخطأ فادح حين تقول: «بدأ المسرح الأوروبي في بدايات القرن التاسع عشر، معتمداً اعتماداً كلياً على أن الصبية يلعبون أدوار السيدات في المسرحيات» (ص ٥)، ثمّ تقع في خطأ آخر حين تكرّر وراء صحافة ذلك العصر، أن فاطمة سرّي «قامت... بإخراج روايات غنائية عديدة» دون أن تنتبه أو تنبّه القارئ إلى اختلاف معنى كلمة إخراج وقتها عن معناها في عصرنا هذا. وقد دفعني كلّ هذا إلى العودة للمصادر الأصلية للمذكرات للتحقّق من صحّة ما جاء في الكتاب، وعلى هذا، سيجدني القارئ أذكر أحياناً، وكلما لزم الأمر، المصدر الأصلي الذي استقى منه الكتاب المذكرات. أما في حالة اتفاق المصدر الأصلي مع الكتاب، فأنا أذكر اسم الكتاب، مشفوعاً برقم الصفحة. لكن هذا بالطبع لا ينفي قيمة هذا الكتاب وأهميته البالغة.

من أن بطلته تعمل ممرضة لا فنانة، وبالرغم من أن الفيلم أنتج عام ١٩٤٨؟ ولكن راعني اختلاف بطلة هذه المذكّرات عن بطلات الميلودرامات السينمائية، فهي وإن كانت قد رفضت الرشوة مثلهن، فإنها لم تلتزم الصمت، ولم تكتف باللجوء للقضاء، بل أتت فعلاً غير مسبوق، وهو نشر قصة هذه العلاقة وتفاصيلها في حلقات أسبوعية، في مجلة سيارة، على مدى خمسة شهور، إبّان النظر في القضية. وكانت فاطمة سرّي تدرك تماماً جرأة هذه الخطوة، فتقول في بداية هذه المذكّرات:

من المحقق أن مصر لم تر حتى هذه اللحظة سيدة شرقية نشرت مذكراتها على أية حادثة من الحوادث التي صادمتها في الحياة. لذا سيكون عملي هذا جرأة في نظر البعض وغرابة في نظر البعض الآخر، والحقيقة أنه واجب أكرهتني عليه الظروف وسير الحوادث المزعجة، وتكاتف شاب غني وبعض رجال المحاماة المشهورين لهضم حقوقي، ودوس كرامتي، وسلب ابنتي حقّها في حمل اسم أبيها الشرعي[٣].

وأثارت هذه المذكرات في ذهني أسئلة عديدة مثيرة ومحيّرة، بعضها يتعلّق بصدق الوقائع التي وردت فيها، وبعض الجوانب الغامضة في حياة كاتبتها، والآخر يتعلّق بنهاية القصة: ماذا حدث بعد نهاية آخر حلقة من المذكّرات؟ كيف حسمت القضية؟ ماذا حدث لفاطمة سرّي وابنتها في نهاية الأمر؟

ولم تكن محاولة التثبّت من صحّة ما جاء في المذكّرات وإكمال القصة بالأمر الهيّن، فكنت كلّما أجبت عن سؤال برز سؤال آخر، وكلما فتحت باباً وجدت من ورائه أبواباً مغلقة، وأعترف لكم أنّني قد بتّ أعتقد في استحالة التيقّن من صدق ما جاء في المذكّرات بأدلّة أو قرائن من خارج هذا النصّ، وبعض الكتابات المتناثرة في صحافة تلك الفترة، وذلك بسبب صمت كلّ أبطال هذه القصة، باستثناء فاطمة سرّي، وعزوفهم التام عن الإشارة إليها من قريب أو بعيد، كما فعلت هدى شعراوي في مذكراتها[٤]، واندثار معظم الوثائق القليلة المتعلّقة بهذا الموضوع، وموت معظم من عاصره من الكتّاب أو الصحافيين، أو أقارب أبطال القصة وأصدقائهم، ورفض من بقوا على قيد الحياة منهم الخوض

(٣) المسرح (٢٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٢٦)، ص ٨.

(٤) انظر: هدى شعراوي، **مذكرات هدى شعراوي: رائدة المرأة العربية الحديثة**، تقديم أمينة السعيد، كتاب الهلال؛ ٣٦٩ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨١).

فيه، إما لأسباب عائلية، أو بدافع من الوفاء لذكرى العائلة، كما سيأتي في ما بعد.

ولذا، فقد وجدتني في نهاية هذه المرحلة من رحلة البحث، لا أمتلك سوى إجابات متضاربة، ناقصة، مبتورة، أو غائمة بفعل الزمن وضعف ذاكرة أصحابها، أو ملوّنة بآرائهم وميولهم وأهوائهم. وبالرغم من ذلك، فقد شكّلت هذه الإجابات على نقصها وتشوّشها، أو قل، ربما بسبب هذا النقص والتشوش، سياقاً فكرياً مثيراً مراوغاً، دفعني إلى معاودة قراءة المذكّرات من منظور تفكيكي، باعتبارها نصاً سردياً (Narrative)، وخطاباً (Discourse)، لا يمثّل «الحقيقة»، بقدر ما يمثل قراءة صاحبته للأحداث، وتفسيرها لها، وفق مجموعة من المفاهيم والفرضيات التي تؤطّر القراءة، وتتحكّم في منظورها، وتحدّد ما يقال وما يجب السكوت عنه، وأيضاً باعتبارها نصّاً يتموضع في فترة تاريخية معينة، في مجتمع بعينه، ضمن نصوص أخرى، يشتبك معها في علاقات معقّدة، تكشف بدرجات مختلفة سلسلة من المفارقات أو الجدليات التي حكمت وضعيّة المرأة في تلك الفترة ـ في جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والجنسية ـ وصورتها عن ذاتها، وصورة المجتمع عنها.

وعلى هذا، فقد قسّمت هذه الورقة إلى جزأين: **الأوّل**، يمثّل إطاراً للمذكّرات، فيرسم صورة لفاطمة سرّي كفنّانة وإنسانة وأمّ من واقع ما كتب عنها في الصحافة في العشرينيّات، ثمّ يتتبّع مسارها في ما أمكن، في الفترة التي تلت نشر المذكرات، وحتّى موتها في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي. ولذا فقد أسميته **الإطار**. والثاني، بعنوان **المذكرات**، ويقدّم قراءة للمذكرات باعتبارها نصّاً سردياً، يشتمل على جانبين متّصلين، هما الجانب الذي يختصّ بالمضمون ـ أي الوقائع، والصلات المضمرة التي تربط بينها، والجانب الذي يختصّ بالشكل ـ أي الجانب البلاغي الذي يتضمّن النسيج اللغوي، واستراتيجيات السرد، وأيضاً باعتبارها خطاباً حول علاقة الجنس بالدين والمجتمع في تلك الفترة، وعلاقة الفنّانة بمجتمعها وذاتها وفنّها.

وكان عليّ في هذا التحليل، أن أتجاوز سؤالاً مهماً يطرحه النصّ، ولم يسفر بحثي عن إجابة له، وهو سؤال يتعلّق بهويّة من صاغ نصّ المذكّرات في صورتها النهائية التي نشرت، ومدى تدخّله في تحوير المادة التي أملتها عليه فاطمة سرّي وتأويلها، أو الإضافة إليها.

أما ما يدفعني إلى فرضيّة وجود كاتب خفي (Ghost Writer)، أملته فاطمة سرّي الوقائع فصاغها نصاً، فهو أن فاطمة لم تنل حظاً كافياً من التعليم يؤهّلها لكتابة مثل هذا النصّ، ولم يذكر أحد أنّها كانت كاتبة موهوبة، ثقّفت نفسها بنفسها، أو كانت تدمن القراءة، مثلاً، أو حتّى تهواها. كما إنَّ لجوء الفنانة إلى كاتب خفي لتدوين سيرتها ومذكراتها كان أمراً عادياً في تلك الفترة، كما فعلت منيرة المهديّة حين نشرت عام ١٩٢٧، في المجلة نفسها **المسرح**، وبإلحاح من صاحبها، مذكّراتها عن رحلتها المثيرة إلى العراق. ومن المرجّح أن صاحب مجلة **المسرح** التي نشرت مذكّرات فاطمة سرّي، وكان الناقد الفنّي محمد عبد المجيد حلمي، هو من صاغها، أو ربما أوكل إلى صحافي لديه صياغتها. فإذا قارن القارئ نصّ هذه المذكّرات بمذكرات أمينة رزق مثلاً، المنشورة في الكتاب نفسه **من رائدات المسرح المصري**، وهي حديث تمّ تسجيله وتفريغه وطبعه من دون تدخّل من أحد ـ لأدرك على الفور مدى تدخّل الصنعة الأدبية في صياغة قصة فاطمة سرّي.

أولاً: الإطار

من هي فاطمة سرّي، كإنسانة وفنّانة وأمّ؟ وماذا كان موقفها من الفن؟ تذكر مجلة **روز اليوسف**، في ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر، ١٩٢٧:

ولدت السيدة فاطمة سرّي بالقاهرة في سنة ١٩٠٤، فعمرها الآن ٢٣ سنة، وتلقّت دروسها الأولى في المدرسة الإنكليزية، وكانت المدرسة بجوار منزل أهلها، بباب الخلق، فلما انتقل ذووها تركت المدرسة ولم تكن قد ثبتت فيها أكثر من سنة ونصف، ولكنها أتمّت دراستها بالمنزل إلى أن عرفت شيئاً من الكتابة والقراءة، وتزوّجت بعد ذلك ولكنها كانت زيجة غير موفّقة فافترقا. واستأنفت حياتها الزوجية مع سيد بك البشلاوي الذي رأى فيها استعداداً فنّياً، فأحضر لها الأستاذ داود حسني فعلّمها العود وأصول الغناء، وكان أول ظهورها على المسرح في فرقة الريحاني، في رواية **كلّه من ده** بمرتّب ٤٥ جنيهاً، وتركت الفرقة لـمّا أحسّت بالحمل[٥].

ولا تذكر المجلة شيئاً عن هذا الزوج المستنير، المدعو سيد البشلاوي، أو

(٥) يعقوب وعبد الله، **من رائدات المسرح المصري**، ص ١٩٦.

عن ظروف احتراقها الغناء وأسبابه. ولا يذكر ذلك أي مصدر آخر وجدته.

أما مجلة المسرح، فتذكر في ٢٧ حزيران/ يونيو ١٩٢٧ أنّها:

«بدأت حياتها الفنية بفرقة الجزايرلي، أي أنّها بدأتها كمطربة مسرحية بعكس السيدة منيرة المهدية التي بدأتها كمغنية على التخت. وظلّت تنتقل بين الفرق التمثيلية كفرقة الريحاني وبهجت وعلي الكسار، ولكن لم يذع صيتها إلا في بعض الأوساط. وقد أسّست لنفسها فرقة ولكنها لم تعمّر طويلاً. وأخيراً التحقت بفرقة شركة ترقية التمثيل العربي وحلّت محلّ المطربة المعروفة لبيبة مانلّي. ومن يوم اشتغالها بهذه الفرقة بدأت شهرتها تذيع، وصيتها يرتفع حتّى ملأ البلاد من أقصاها إلى أقصاها، وكانت رواية صباح هي أول الروايات التي مثّلتها بفرقة الحديقة وكانت هي سبب مجدها وعظمتها. وأخرجت[٦] السيدة فاطمة سري أثناء اشتغالها بفرقة الحديقة روايات غنائية عديدة من جميع الأنواع - أوبرا وأوبريت وأوبرا كوميك - نجحت فيها جميعاً نجاحاً باهراً. وغادرت التياترو بعد أن كوّنت لنفسها اسماً نقيّاً ومجداً تليداً وشهرة واسعة إثر خلاف بينها وبين مدير التياترو واعتكفت بمنزلها تدرس بعض الأدوار والطقاطيق استعداداً لظهورها على التخت. ومن ثمّ ظهرت على التخت. . . ويمكننا القول إنها نجحت في هذا النوع من أول حفلة. وظلّت تعمل على التخت حتّى تزوّجت من محمد بك شعراوي. . . فمنعها من الغناء فاعتزلت الفنّ نهائياً. ولكنها عادت للتخت تطرب الناس بصوتها الشجي وروحها الخفيفة بعد أن اختلفت مع زوجها وأنكر زواجه منها. ومن أقوالها التي تردّدها دائماً بأنها عادت إلى العمل لكي تربّي وتطعم

---

(٦) كانت كلمة إخراج تعني في صحافة العشرينيّات «تمثيل» أو «تقديم» دور في رواية. انظر: «كيف تضاربت مع فاطمة رشدي: أصل الخصومة: حديث مع زينب صدقي،» **المسرح** (٢ أيار/ مايو ١٩٢٧)، [أما التاريخ المطبوع في المجلة هو ١٩٢٦، وهو خطأ مطبعي واضح]، تقول زينب صدقي أنها احتملت «قرف» فاطمة «حتى لا يقال عني إنّني إنما أناهض فاطمة رشدي غيرة منها لأنها تخرج أكبر الأدوار وأكثر الروايات». انظر أيضاً: «كيف تخرج أدوارها: حديث مع زينب صدقي» **المسرح** (١١ آذار/ مارس ١٩٢٧)، ص ٤، و«كيف يخرجون الروايات في فرقة رمسيس،» **المسرح**، العدد ٥٩ (٧ شباط/ فبراير ١٩٢٧)، ص ٩، يقول الكاتب إن المدير الفني كان يرشد الممثلين المبتدئين أو غير المعروفين، «أما الممثلون من الدرجة الأولى فهم يخرجون الأدوار حسب مقدرتهم ونادراً لو أعطاهم المدير الفني ملحوظات أو تعليمات». ولا نجد في أي مجلة فنية كلمة «مخرج» بالمعنى الحديث، وحتى عزيز عيد الذي كان يرشد و«يدزب» (وهي الكلمة المستخدمة عادة آنذاك) فاطمة رشدي وغيرها، ويعدّه المؤرخون أول مخرج بالمعنى الحديث في مصر، حتى عزيز عيد لم يكن يقال عنه أنه «يخرج روايات». وعلى هذا، فالصحيح أن فاطمة سري قدّمت أو مثّلت روايات غنائية عديدة، ولكنها لم «تخرجها» بالمعنى الحالي للكلمة.

حفيدة المرحوم علي باشا شعراوي وحفيدة السيدة الجليلة هدى هانم شعراوي. وكما إنَّ السيدة منيرة المهديّة هي المطربة الأولى التي غنّت الأوبريت والأوبرا كوميك، فالسيدة فاطمة سرّي هي أول مطربة غنّت أوبرا كاملة وهي **شمشون ودليلة**، وتلتها بالأوبرا المعروفة **اللؤلؤة**. وهي تعمل الآن فقط على التخت ولو أنها تفضّل كثيراً العمل على المسرح»[7].

ومن المرجّح أن هذا المقتطف من مجلة **المسرح**، كان جزءاً من حملة إعلامية، صاحبت عودة فاطمة سري إلى الغناء بعد انقطاع دام عامين، ومهّدت لها، وأن هذه الحملة قد بدأت قبل ذلك بشهور، إذ نجد المجلة نفسها تنشر صورة لفاطمة سرّي على غلافها[8]، وتكتب تحت الصورة «بمناسبة ما قيل عن قرب انضمامها إلى مسرح رمسيس». ولما كانت المجلة نفسها قد بدأت في نشر مذكّرات فاطمة سرّي في كانون الأول/ديسمبر من نفس العام (١٩٢٦)، يحقّ لنا أن نتساءل عمّا إذا كانت هذه المذكّرات جزءاً من تلك الحملة الإعلامية، خاصة وأن فاطمة سرّي تذكر في نهاية آخر حلقة منها ـ في عدد ٢٥/ ٤/ ١٩٢٧ ـ ولعها بالمسارح، والعروض المغرية التي تنهال عليها لتعاود نشاطها الفني. وأيّاً كان الأمر، فالمقتطف السّابق (بالرغم مما قد يكتنفه من مبالغات حول مكانة فاطمة سرّي الفنّية) يقدّم لنا نبذة عن تاريخها الفنّي، كما قد يلمّح إلى تضرّرها من العودة إلى الفن التي دفعتها إليها الحاجة إلى كسب الرزق، وهو ما يتعارض مع تعبيرها عن اعتزازها بمهنتها، وما تكفله لها من شهرة واستقلال مادي في مواقع أخرى، ويضع علامة استفهام كبيرة حول موقفها من مهنتها، كما سيأتي في ما بعد.

وبالرغم مما تقدّمه لنا الصحافة من معلومات قيّمة عن فناني هذه الفترة، لا يوفّرها لنا مصدر آخر، فإنها أحياناً لا تتوخّى الدقة في ما تنشره، بل وقد تنشر أخباراً متناقضة توقعنا في الحيرة؛ فبينما يذكر المقتطف السابق من مجلة **المسرح** (بتاريخ ٢٧ حزيران/يونيو ١٩٢٧)، أن فاطمة سرّي «أسّست لنفسها فرقة ولكنها لم تعمّر طويلاً»، نجد المجلة نفسها تنشر لقاءً صحافياً معها في عددها الصادر بتاريخ ١٠ آذار/مارس ١٩٢٧ (ص ١٤) تحت عنوان «حديث مع السيدة فاطمة سرّي: هل تؤلف فرقة؟ وما مصدر الإشاعة؟»، ثمّ تنشر حديثاً آخر معها في عدد ١٤ تشرين الثاني/نوفمبر من العام نفسه، «حول إشاعة تأليفها لفرقة»،

---

(٧) يعقوب وعبد الله، **من رائدات المسرح المصري**، ص ٢٠٦.

(٨) **المسرح** (١٣ أيلول/سبتمبر ١٩٢٦).

وتنهي الحوار قائلة: «وترى من ذلك أن السيدة فاطمة سرّي لا تريد أن تصرح بشيء لأنها ليست واثقة من شيء... والمسألة مجرّد إشاعات»[٩]. وهكذا، نظلّ في حيرة في ما يتعلّق بأمر تأسيسها لفرقة خاصّة بها، سواء قبل زواجها من محمد شعراوي واعتزالها الفن، أو بعد انفصالها عنه.

وبالرغم من ذلك، يكشف لنا حديثها المنشور في عدد مجلة المسرح، بتاريخ ١٤ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٢٧، عن جوانب من شخصيتها، أهمّها، أنّها ـ على العكس من منيرة المهديّة أو فاطمة رشدي مثلاً ـ ليست على استعداد للتضحية بالمال في سبيل الفنّ؛ فبينما تقول فاطمة رشدي في مذكّراتها، «أنتجت لحسابي فيلماً قبلت بطولته، هو تحت ضوء الشمس من تأليف وداد عرفي، ولمّا عرض عليّ الفيلم لم يعجبني فحملته وذهبت إلى صحراء مصر الجديدة وأحرقته وأنا راضية ولم أعبأ بالألوف التي أنفقتها ذلك لأنّني كنت أنشد الإجادة ولا يهمّني المال»[١٠]، نجد فاطمة سرّي تردّ على الصحافي الذي سألها عن شائعة تكوينها لفرقة قائلة: «وهل ظننت إنّني مجنونة حتّى أقوم بإنشاء فرقة في هذه الأزمة العصيبة؟!» ثمّ تعلن ردّاً عليه، حين ذكر أنّها غنيّة وتستطيع الإنفاق على فرقة: «نعم غنيّة. ولو كنت أملك مليون جنيه لما جازفت بألف جنيه لإنشاء فرقة». وتضيف: «السبب بسيط جداً. أنا لا أحب المجازفة مطلقاً... أفضّل دائماً أن اشتغل بمرتب معلوم، وأكون هادئة البال»[١١]. ويذكر صحافي آخر، في زيارة لمنزلها، أنّها «شديدة الاقتصاد، ففناجين القهوة صغيرة جداً لا تتجاوز الثلاث جرعات في الغالب!»[١٢].

وقد يرى البعض في هذا الحرص الشديد على المال، في امرأة في أوائل العشرينيّات من عمرها، دليلاً على انعدام الإحساس بالأمان، والتخوّف من المستقبل، في مهنة لا تعرف الضمانات، أو دليلاً على ذكاء ونضج مبكرين، أو الدافع الواضح وراء احترافها الفن، وزواجها من محمد شعراوي (طمعاً في ثروته العريضة إلى جانب مكانته الاجتماعية المرموقة). لكنه، في كلّ الأحوال، يجعل من رفضها للمبلغ الطائل الذي عرضه عليها علي الهلباوي بك (عشرون

---

(٩) يعقوب وعبد الله، المصدر نفسه، ص ٢٠٢.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٠١.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

ألف جنيه)[١٣]، في مقابل عقد قرانها «على رجل يختارونه يقبل أن يعترف بالابنة»، كما جاء في المذكرات[١٤] ـ دليلاً قوياً على حرصها على حقوق ابنتها في مكانة أبيها الاجتماعية وثروته، حتّى ولو كلّفها ذلك حرمانها من ابنتها وحرمان ابنتها منها.

لقد كان من العبث محاول إغراء فاطمة سرّي بالمال، بالرغم مما عرف من حرصها عليه، إذا كانت تمتلك آنذاك ثروة كبيرة، جعلت أحد الصحافيين يصفها بأنها «الآن أغنى ممثّلة، إذ إنَّ ثروتها تزيد الآن على عشرة آلاف من الجنيهات، وهي ثروة لا تتمتّع بها كثير من العائلات المشهورة بغناها في مصر»[١٥]. بينما تدرجها مجلة المسرح، في عدد ١ آب/أغسطس، ١٩٢٧ (ص ١٠) ضمن «صاحبات الملايين من الممثلات والمطربات» مع كلّ من أم كلثوم وعزيزة أمير.

وفي ضوء هذا، لا يمكن لأحد أن يصدّق ما جاء على لسانها في عدد ٢٧ حزيران/يونيو ١٩٢٧ من مجلة المسرح (مقتطف سابق) عن عودتها للغناء «لكي تربيّ وتطعم حفيدة هدى شعراوي». ومن المرجّح أنّها عادت إلى الغناء حباً في الشهرة والأضواء والانطلاق ولأنها ـ كما تقول في نهاية مذكّراتها: «أهوى المسارح والسينماتوغراف، لا أدع فرصة تمرّ إلا وأؤمّ إحداها لأشبع نفسي مما حرمت منه مدّة طويلة»[١٦]. ومن الواضح أن المبرّر الذي كانت تسوقه علناً كان المقصود به التشهير بأسرة زوجها.

لم يكن المال إذاً هو الدافع الحقيقي، أو الرئيسي، وراء استماتة فاطمة سرّي في إثبات بنوّة ابنتها ليلى لمحمد شعراوي، في قضية استمرّت خمس سنوات كاملة أمام المحاكم، فقد كان لديها ثروة تكفيها وتكفي ابنتها. كانت الشرعية ـ شرعية انتساب الابنة لأب معروف الهوية ـ سبباً واضحاً وقوياً، ومطلباً لا يمكن التنازل عنه في مجتمع لا يرحم الأبناء غير الشرعيين ويصمهم بوصمة «أولاد الحرام». وكانت فاطمة سرّي تتوقّع أن تقف «السيدة الجليلة هدى هانم شعراوي» ـ نصيرة المرأة ـ التي كان لها «منزلة عظيمة» في نفسها[١٧]، إلى جوارها، وهذا ما يفسّر

---

(١٣) شعراوي، مذكرات هدى شعراوي: رائدة المرأة العربية الحديثة، ص ٢٥٤.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
(١٥) يعقوب وعبد الله، المصدر نفسه، ص ١٩٧.
(١٦) شعراوي، المصدر نفسه، ص ٢٦٩.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

حنقها وتحاملها الشديد عليها حين فشلت في إرغام ابنها على الاعتراف ببنوّة الطفلة، فهي تقول في المذكرات:

ولا يدهشني أكثر من أنها (أي هدى شعراوي) تقف مكتوفة الذراعين أمام ابنها وهي ترى سيدة تطالب بحقّها وحقّ ابنتها، في حين أنّها تملأ الصحف المحلية والأجنبية بدفاعها عن حقّ المرأة، وفي حين أنّها تحمّل نفسها عناء السفر كلّ عام إلى الخارج لترفع صوتها مطالبة الرجل الأجنبي عنها الذي ليس لها عليه أي سلطان بالاعتراف بالابن غير الشرعي[١٨].

ولكن، هل كانت الشرعية وحدها هي ما دفعت فاطمة سرّي إلى خوض هذا الصّراع المرير، بل وإعلان استعدادها للتخلي عن ابنتها في مقابل اعتراف أبيها ببنوّتها له وضمّها إليه؟ ألا يلمس القارئ في هذا الصراع، وفي الأحاديث التي أدلت بها فاطمة سرّي إلى الصحافة خلاله، رغبة عارمة من جانبها في إبعاد ابنتها عن حرفة الفنّ وحياة الممثّلين؟ ألا تشي هذه الرغبة باحتقار دفين للمهنة وأهلها بالرغم مما تكفله لها من ثروة وحرية وانطلاق؟ لقد كانت غالبية المجتمع آنذاك، بل وغالبية أهل المسرح أنفسهم من فنّانين وكتّاب وصحافيين، يعانون مما أسميته في دراسة سابقة، قدّمت لملتقى المبدعات المسرحيات في مدينة سوسة، بتونس، عام ٢٠٠٠، «بالنظرة الشيزوفرينية إلى المسرح»، وهي نظرة تتّسم بالازدواجية والتناقض، وتجمع بين الانبهار والولع من ناحية، وبين الاحتقار والنفور من ناحية أخرى.

ولعل أبلغ دليل على تفشّي هذه النظرة في المجتمع، وفي أوساط المثقفين، أن مجلة المسرح نفسها التي أنشئت للدفاع عن الفنانين، وترسيخ احترام الفنّ المسرحي في المجتمع، ونشر الثقافة المسرحية والتوعية برسالة الفنّ المهمّة، ودوره الحيوي في المجتمع ـ هذه المجلة نفسها، لم تسلم من هذه النظرة الشيزوفرينية إلى الفنّانين ومهنتهم، بل إن صفحاتها تنضح بنظرة متعالية، يشوبها الكثير من الاحتقار أو الاستخفاف الساخر على أقلّ تقدير، بل وأيضاً بقدر من غلاظة الحسّ وعدم اللياقة؛ ففي العدد نفسه الذي تضمّن آخر حلقة من مذكرات فاطمة سري التي حاولت فيها كسب عطف القراء عليها، باعتبارها أمّاً تدافع عن حقوق فلذة كبدها، وزوجة مخلصة هجرها زوجها، وأنهتها بشكر القرّاء الذين

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

أخذتهم الشفقة عليها، فواسوها بالخطابات والمحادثات التليفونية - في العدد نفسه، نشرت المجلة صفحة فجّة، تحمل عنوان «نتيجة مسابقة أيتهن أجمل سيقاناً»، وتحتها مجموعة من الصور لسيقان منيرة المهديّة وعزيزة أمير ورتيبة رشدي وماري منصور وفاطمة سرّي وفردوس حسن وزينب صدقي، وهن من فزن في المسابقة بهذا الترتيب. كيف لا يصدّق القارئ إذاً أحزان فاطمة سري كأم؟[19]. وفي مقالة[20]، يتأسى كاتب المقالة لحال طفلة (لا يذكر اسمها، وربما كانت طفلة وهميّة في قصة وهميّة)، لأنها نشأت في الوسط الفني، فيقول: «نشأت الطفلة في وسط الممثلين والممثلات، وهذا الوسط موبوء لا يسلم من عدواه الكبير فما بالك بالصغير؟»

ترى هل قرأت فاطمة سرّي هذه المقالة التي تزامنت مع بداية تنكّر محمد شعراوي لها ولابنتها، ونزاعهما أمام القضاء (ومن المرجّح أنّها كانت تقرأ مجلة المسرح التي تنشر أخبار المهنة وزملائها السابقين) فتأثّرت بها، واستماتت في محاولة إبعاد ابنتها الطفلة عن هذا الوسط الموبوء؟ وهل قرأت أيضاً الحديث الذي أجرته المجلة مع منيرة المهدية[21]، «بمناسبة عودتها من الشام»، ولمست تقزز السلطانة من أهل المسرح وهي تقول: «كان الممثلون في ما بينهم وبين أنفسهم في عراك وشجار دائمين، وكانت معاملتهم مع الأهالي في غاية التبذّل والاستهتار؟» ولكن، حتّى لو كانت فاطمة سرّي لا تقرأ مجلة المسرح، أو الصحافة برمّتها، لم يكن بمقدورها أن تنجو من عدوى احتقار المسرح، فقد كان يشيع في الهواء الذي تتنفسه، ولم تكن لديها تلك المناعة التي تكسبها الثقافة للفنان، ولم يقيّض الله لها مرشداً ثقافياً ومعلّماً فنياً مثل عزيز عيد أو يوسف وهبي ليبصرها بقيمة فنّها وهدفه ورسالته، كما فعل هذان الفنانان مع فاطمة رشدي وأمينة رزق وروز اليوسف وغيرهم، أو كما فعل الشاعر أحمد رامي مع أم كلثوم، أو أمير الشعراء أحمد شوقي مع محمد عبد الوهاب؛ فعلى الرغم من دراستها للغناء والعزف على أيدي الملحّن الكبير داود حسني، وعلى الرغم من حبّها الفطري للغناء، كانت فاطمة سرّي لا ترى في الغناء غير جانب الطرب والمتعة، بل وتجهل معنى الكلمات ودلالات الألفاظ التي تغنّيها؛ ففي فقرة من مذكراتها، تفصح عن ذكاء

(١٩) المسرح (٢٥ نيسان/ أبريل ١٩٢٧)، ص ١٥.

(٢٠) المسرح (٢٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٢٥)، ص ١٦.

(٢١) المسرح (٢٧ تموز/ يوليو ١٩٢٧)، ص ٧.

فطري لمّاح، وقدرة على النقد الساخر للذّات والآخرين، كما تكشف عن درجة من الاحتقار لجمهور «السمّيعة»، تقول فاطمة:

أذكر أني حفظت عبارات كثيرة عن محبّة الأوطان، وغنّيتها كثيراً فوق خشبة المسرح أو تحت الغناء فكانت تلك الكلمات تثير حماس السامعين... لم أكن أدرك من تلك العبارات سوى أنّها صالحة للغناء، ولم أكن أشعر بالباعث الحقيقي الذي يثير حماس القوم ويحرّك أيديهم للتصفيق الداوي؛ فهؤلاء الذين نسمّيهم (الشعب) بلغة الممثلين والمغنيات عقليتهم غريبة ونفسيتهم أوضح غرابة، يصفّقون مثلاً لعبارة: شفتي بتاكلني... خليها تسلم على خدك. وهم بعينهم الذين يصفّقون لِكُلّ عبارة فيها إشارة إلى الحرية أو إلى الوطن. فكيف تريدون أن تميّز الغافلة بين شفة وخد ووطن إلا بمقدار تحمّس السامعين للتصفيق[٢٢]؟

ولا يملك القارئ إزاء هذا الاعتراف التلقائي الصريح بالجهل، إلا أن يعجب بفاطمة سرّي، وأن يحترم صراحتها، ويعترف بقدرتها على النضج والتطوّر، فقد كتبت هذا الاعتراف بعد تجربة السفر إلى الخارج، والاغتراب وحيدة لوضع ابنتها بعيداً عن الوطن، وقد علّمها هذا الظرف العصيب معنى الوطن، لكنه لم يحرّرها من النظرة الدونية إلى فنّها، وهي نظرة تشرّبتها من مجتمعها كلّه بفنّانيه ومثقّفيه ومفكّريه. بل إن توفيق الحكيم نفسه، أبا المسرح المصري الحديث، لم يستطع أن يغالب العدوى بوباء احتقار مهنة الفن؛ ففي خطاب بتاريخ ١٩ أيلول/سبتمبر ١٩٢٥، أرسله إلى الناقد المسرحي محمود كامل، يشرح فيه أسباب هجره للمسرح آنذاك، كتب يقول:

إني كنت أودّ من أعماق قلبي أن أقدّم حياتي الباقية لخدمة الفنّ غير طامع في شيء. ولكن أتدري ماذا جرى؟ قامت عليّ قائمة الأهل والمعارف والأقرباء، وجلّهم أهل علم وفضل، وبعضهم يشغل مناصب كبرى. لاموني أشدّ لوم... بل وصرخوا في وجهي قائلين: أيّ فنّ تعني؟ بل أيّ هوّة تريد أن تقذف بنفسك إليها؟ وهل الفنّ إلا صناعة الرعاع والساقطين؟ فسكتّ رغماً عني وآثرت السفر على سماع هذا الكلام. وقبل السفر قابلت أحد أساتذة مدرسة الحقوق، وكان قد شاهد رواية لي، فاستشرته في أمري. وقال: سافر وأدرس الدكتوراه لتعود قانونياً محترماً. إن كتابة الروايات عمل لا يليق

(٢٢) شعراوي، مذكرات هدى شعراوي: رائدة المرأة العربية الحديثة، ص ٢٣٩.

بأمثالك، فترفّع عن ذلك، واربأ بنفسك أن يصيبها دنس هذه الصناعة[٢٣].

فإذا كانت الكتابة للمسرح «دنس»، كما يقول أستاذ الحقوق، وإذا كان الحكيم، وهو رجل ومثقف، قد خضع لضغط المجتمع والأيديولوجية المهيمنة (بنسق قيمها الرجعي، ونظرتها الأخلاقية الضيّقة، وتناقضاتها العميقة)، أنتوقّع من شابّة جاهلة، في أول العشرينيّات من عمرها، في العشرينيّات من القرن الماضي، ألا تسعى قدر الطاقة إلى تجنيب ابنتها حياة الفن؟ إن فاطمة سرّي تعترف صراحة لمجلة **روز اليوسف**[٢٤]:

بودّي أن يكون لها نصيب غير نصيب أمها وأن تظلّ بعيدة عن المسرح وعن التخت. هذا ما سأعمل له بِكُلّ جهدي. ولكن إذا خانني الحظ ولم أستطع إتمام تربيتها كما أشاء وأن أهيّئ لها مستقبلاً صالحاً (التأكيد مضاف من عندي)، فلا مفرّ لي ولا مفرّ لها من أن تكون مطربة مثلي تكسب عيشها على التخت بين الأنوار والنظرات والأقاويل!

ويضيف الصحافي في النهاية: «وقامت فاطمة لتخفي تأثّرها ودمعة ترقرقت في عينيها!»[٢٥]. ويدلّ العنوان الذي وضعه الصحافي للحديث، وهو «حفيدة شعراوي باشا تشتغل مطربة!» (وكأنه يعلن عن «فضيحة») عن تبنّي مجلة **روز اليوسف** للنظرة الدونية نفسها إلى المسرح رغم أن مؤسستها ممثّلة سابقة!

ومما سبق، يمكننا أن نفهم سبب إصرار فاطمة سرّي على إبعاد ابنتها عن مهنتها، بالرغم من إدراكها لما توفّره لها هذه المهنة من استقلال اقتصادي، يكفل لها أن تكون «الحرّة المتصرّفة الحاكمة الآمرة الناهية» في كلّ ما يتعلّق بحياتها[٢٦]؟

لقد كانت فاطمة سرّي تكسب من عملها «إيراداً شهرياً يزيد على المائتي جنيه»، وتعيش في «وسط كلّه معجب بها»، وكانت «الحاكمة المسيطرة على كلّ شيء، الحرة المتصرفة في كلّ شيء» كما تقول في مذكراتها[٢٧]. وتؤكد أمينة

(٢٣) نشرت هذه الرسالة، في: **مجلة الجامعة** (١٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٣٥).

(٢٤) **روز اليوسف** (٢٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٢٧).

(٢٥) يعقوب وعبد الله، **من رائدات المسرح المصري**، ص ٢١٠.

(٢٦) شعراوي، **مذكرات هدى شعراوي: رائدة المرأة العربية الحديثة**، ص ٢٥٥.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

رزق في مذكراتها أيضاً هذا الارتباط الوثيق بين استقلال المرأة مالياً، وبين إحساسها بحريتها وتحكّمها في مصيرها، وذلك حين تقول، في معرض شرح أسباب رفضها لعريس ثري محترم: «طول الفترة دي (أي منذ اشتغالها بالفن) ماشية بآرائي وبشخصيتي وأنا حرّة في كلّ تصرفاتي كأني راجل»[٢٨]. لكن فاطمة سرّي قبلت أن تتحوّل إلى «المحكومة المضطرة للخضوع لِكُلّ أمر يصدره الرجل»[٢٩] حين تزوّجت رجلاً من وجهاء المجتمع واعتزلت مهنتها، بل وسعت جاهدة إلى أن تضمن لابنتها مصيراً مماثلاً، مع زوج محترم آخر، حتّى ولو حدث وكان هذا الزوج مفروضاً عليها (كما كان الحال مع جدّتها هدى شعراوي).

ويتّضح من هذا، أن السياق الأيديولوجي الذي عاشت فيه فاطمة سرّي آنذاك، وكتبت مذكراتها في ظلّه، كان يجعل من خضوع المرأة، وتبعيّتها واحتجابها، شروطاً لحصولها على احترام المجتمع، وكان يعاقب المرأة العاملة التي تنعم بالحرية والاستقلال المادي، بالاحتقار والتهميش، خاصة إذا كانت لا تنتمي إلى الطبقة المهيمنة، أو كان عملها يتصل بالأداء الجسدي والصوتي.

ألهذا تنازلت فاطمة سرّي عن ابنتها راضية، لتعيش في كنف جدّتها، هدى هانم شعراوي، وأبيها، محمد بك شعراوي، وزوجته الشرعية منيرة هانم عاصم؟ أكان قرارها تضحية؟ أم تخلّياً مستهتراً عن المسؤولية؟ وإذا كانت على استعداد للتضحية بمشاعرها كأمّ، في مقابل مصلحة ابنتها وضمان مستقبلها، لماذا إذاً لم تضحِّ بحبها لمحمد شعراوي لتحتفظ بابنتها الأخرى سلمى وابنها حسين اللذين أنجبتهما من زوجها السابق، سيد بك البشلاوي الذي انتزعهما منها، وحملهما معه إلى القاهرة (وكانت آنذاك في الإسكندرية مع محمد شعراوي)، حين عاد «من أوروبا... وبلغ إليه... نبأ ذلك الهوى الجديد الذي فشا أمره»[٣٠]. لقد كان الزوج على استعداد لترك الطفلين معها لو أنّها قطعت علاقتها بمحمد شعراوي، وهذا ما تؤكده عودة الطفلين إليها بعد انفصالها عنه ونشوب النزاع بينهما، إذ تخبرنا[٣١] أنّها: «تعيش مع أبنائها الثلاثة، سلمى وحسين وليلى»[٣٢]. لكن فاطمة سرّي وضعت علاقتها بمحمد شعراوي فوق كلّ

---

(٢٨) يعقوب وعبد الله، المصدر نفسه، ص ٩١.
(٢٩) شعراوي، المصدر نفسه، ص ٢٥٥.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.
(٣١) المسرح (٢٦ نيسان/ أبريل ١٩٢٦).
(٣٢) يعقوب وعبد الله، من رائدات المسرح المصري، ص ١٩٧.

شيء، وضحّت بالطفلين آنذاك. أكان هذا طمعاً في الوجاهة الاجتماعية؟ أم إنه الدليل على عشقها المشبوب لمحمد شعراوي؟ أم علامة على ضعف مشاعر الأمومة لديها وأنانيتها في البحث عن ملذّاتها؟ أم كان نتيجة قناعة بأن الأب أصلح لتربية الطفلين من الأم، وأن كلّ طفلة[٣٣]، تحتاج إلى «أب يحميها وتلجأ إليه»[٣٤]. هل يعكس موقف فاطمة سرّي من أبنائها الثلاثة، في علاقتهم بالأب، تشرّبها للنظرة الأبوية التي تجعل الأب المسؤول الأوّل عن الأطفال، وتبالغ في أهميته بالنسبة إلى حياتهم ومستقبلهم على حساب الأمّ؟ هل كانت فاطمة سرّي تعتنق حقاً هذه النظرة؟ أم أنّها وجدت فيها ذريعة للتخلّص من مسؤوليات الأمومة وأعبائها؟

وحين حاولت البحث عن إجابة لهذه التساؤلات، لم أجد مخرجاً من حيرتي. حاولت استجلاء أمر العلاقة بين الأطفال الثلاثة وأمّهم في ما تلا من سنوات بعد كتابة المذكرات، وبذلت في ذلك جهداً كبيراً، فلم أجد سوى جدار من الصمت وبعض التكهّنات.

حين تحدّثت مع الصحافية المخضرمة، أماني فريد[٣٥] التي عملت طويلاً مع دار الهلال، وتعرّفت إلى فاطمة سرّي في أواخر حياتها، في الثمانينيات، وأجرت معها حواراً صحافياً لمجلة **الكواكب** قبل موتها بقليل، وكان آخر حوار لها، لم تستطع أن تخبرني بشيء عن مصير الطفلين سلمى وحسين، أو علاقتهما بأمّهما، بل واندهشت من خبر وجود أبناء آخرين لفاطمة سرّي، إذ كانت تعتقد أن ليلى هي ابنتها الوحيدة، وأنها لم تتزوج رجلاً سوى محمد شعراوي. أمّا عن ليلى، فقالت: إن السيدة حواء إدريس، قريبة هدى شعراوي، وكانت جارتها، أخبرتها أن عمّتها هدى شعراوي (كما كانت تناديها بالرغم من أنّها لم تكن ابنة أخيها حقاً، بل ابنة أحد أبناء أعمامها أو خالاتها الذي توفي في تركيا وترك ابنتين، هما حواء وحورية، استقدمتهما هدى شعراوي بعدها ليعيشا في كنفها) ـ قالت (أي هدى شعراوي) أنّها على استعداد للاعتراف ببنوّة ليلى لابنها لو تنازلت أمّها عنها وتركت الطفلة تعيش معها لتربّيها كما يليق بابنة محمد شعراوي. وكان

---

(٣٣) كما قالت في حديث صحافي لمجلة روز اليوسف في (٢٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٢٧)، عن مصير ابنتها ليلى.

(٣٤) يعقوب وعبد الله، المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٣٥) دلني الناقد والمؤرخ المسرحي سمير عوض على الصحافية القديمة أماني فريد، وما جاء في البحث كان في حوار هاتفي طويل، يوم ١٩/ ٧/ ٢٠٠١، من التاسعة حتى العاشرة والنصف مساءً.

ردّ فعل فاطمة سرّي إزاء هذا العرض (وفقاً لرواية السيدة أماني فريد التي استقتها من فاطمة سرّي نفسها) هو الترحيب الشديد. وأضافت السيدة أماني فريد أن فاطمة سرّي قالت لها في الثمانينيات بالحرف الواحد: «هو أنا كنت حالاقي بيت أحسن من بيت هدى شعراوي تتربّى فيه بنتي؟».

وبالرغم من أن السيدة أماني فريد أكّدت لي أن فاطمة سرّي أخبرتها بأن عرض هدى شعراوي هو الذي حسم النزاع، وأن ذلك تمّ بعيداً عن القضاء وساحات المحاكم، إلا إنّني عثرت عن طريق المؤرّخ المسرحي الكبير، سمير عوض، على خبر في مجلة **الصرخة**، العدد ٣٢، ٢٩ آذار/مارس ١٩٣١، نشر في باب «أخبار المسارح والملاهي»، ونصّه:

وبعد ست سنوات، أصدر القضاء حكمه النهائي في قضية الزوجية (فاطمة سرّي ضدّ شعراوي) فإذا هو مثبت للزوجة ولثمرة الزواج ولبنوّة ليلى، وأصبح للمطربة المعروفة الحقّ في أن تطبع لنفسها «كارت فيزيت» باسم... فاطمة شعراوي، وأن ترفع صوتها إذا ما سألها صديق: كنت فين؟ كنت باشرب الشاي عند حماتي هدى هانم! هذا إلا إذا طلّقها محمد بك شعراوي، وهو لا يكفي لكي يوقف سريان النفقة المحكوم لها بها وقيمتها في الشهر الواحد ٨٥ جنيهاً... وبفرض وقوع الطلاق، فإنه يبقى لها الحقّ أن تسمّي نفسها... فاطمة شعراوي بناءً على ما فعلته الممثلة الفرنسية الجميلة، طليقة الممثل الكبير ديفلو، فإنها لا تزال تسمّي نفسها هوغيت إكس ديفلو أي زوجته سابقاً! ولقد عرف القرّاء أن المحكمة قد حكمت بحكم الشرعية ابتداء من شهر تشرين الثاني/نوفمبر سنة ١٩٣٠، كما حكمت للطفلة ليلى ابتداء من حكم المحكمة.

ويذكر الخبر أيضاً في نهايته:

إن أسرة شعراوي أرادت الكناية لفاطمة سري، فأوعزت إلى امرأة ما بأن (كلمات ممسوحة) تحفظياً على مبلغ النفقة تحت يد محمد شعراوي بدعوى أن لها مبالغ كبيرة في ذمّة فاطمة!

ولا يتّسق هذا الخبر بالطبع مع رواية السيدة أماني فريد عن تسوية النزاع خارج المحاكم، كما أخبرتها فاطمة سري. وهنا يبرز سؤال: إذا كانت المحكمة قد حكمت ببنوّة ليلى وبنفقة لها ولأمّها بحيث حصلت الأمّ على الشرعية التي كانت تسعى إليها كما قالت، لماذا إذاً تنازلت عن ابنتها لهدى شعراوي؟

وحين سألت السيدة أماني فريد ما إذا كانت تعلم متى اعتزلت فاطمة سرّي الفن نهائياً، أخبرتني أنّها لم تعد للغناء بعد قصّتها مع محمد شعراوي، وهذا ما تنفيه الصحافة. فإلى جانب المقتطفات التي أوردتها من قبل، والتي تفيد عودتها إلى الغناء، نجد صورة لها في مجلة **العروسة**، عدد ١٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٠، وتحتها خبر يقول:

المطربة المشهورة السيدة فاطمة سرّي اشتهرت على المسرح كما اشتهرت على تخت الغناء والطرب وهي تعمل الآن في صالتي السيدة بديعة مصابني والسيدة ماري منصور. وتعدّ المطربة الوحيدة التي قبلت صاحبتا الصالتين الارتباط معها على هذا الشرط، ما يدلّ على مكانتها وتقديرهما لنبوغها.

وكانت مجلة **العروسة** قد ذكرت في ٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٧، أن قضية إثبات البنوّة قد «تأجّلت تأجيلاً نهائياً لجلسة ١٧ تشرين الأول/أكتوبر لصدور الحكم بعد أن طال عليها العهد»، وأن فاطمة سرّي قد «عادت. . . إلى تخت الآلات بعد أن نفذ كلّ ما ادّخرته واشتغلت بالغناء»[٣٦].

وبعد ذلك بشهرين، نشرت **روز اليوسف**، في عدد ١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٢٧، خبراً عن عودتها للغناء بعد فترة حدّاد على شقيقتها، بلغ فيه الثناء على فنّها مداه، ربما لأن صاحبة المجلة ممثّلة سابقة، وزميلة تودّ مؤازرة زميلتها. بل إن السيدة أماني فريد، أكّدت لي أن الصداقة جمعت بين روز اليوسف وفاطمة سرّي، واستمرّت حتّى النهاية، وأن روز اليوسف كانت تزورها كثيراً في فندق وندسور بالإسكندرية، حيث كانت تمضي شهور الصيف كلّ عام، وتجلسان معاً في البهو، قرب الباب تتسامران، حتّى يأتي إحسان (إحسان عبد القدوس) ـ ابن روز ـ لاصطحاب أمّه بالسيارة إلى حيث تسكن. يقول الخبر الذي نشرته **روز اليوسف**:

استمرّ حزن السيدة فاطمة سرّي (المغنية المحبوبة) نيّفاً وثلاثة أشهر نظراً إلى وفاة شقيقتها فارتدت ثياب الحدّاد وتوقّفت عن الغناء طول هذه المدّة ثمّ عادت بعد رجاء الجمهور إلى الغناء؛ فأحيت ثلاث ليال بصالة السيدة بديعة، وقد وافق تاريخ أولاها يوم افتتاح تياترو برنتانيا والريحاني وغناء الآنسة أم كلثوم ببوفيه الحديقة واشتغال سائر المسارح. وبالرغم من ذلك كلّه، كان الزحام بالغاً أشدّه

(٣٦) يعقوب وعبد الله، المصدر نفسه، ص ٢١١.

وبلغ استحسان الجمهور لها مبلغاً كبيراً فتعالى تصفيقه مراراً وتكراراً ولا غرابة في ذلك؛ فالسيدة فاطمة سرّي التي لقّبها الجمهور أخيراً (بالمغنّية الحبّوبة) لها صوت يحيّر العقول ويأخذ بمجامع القلوب فضلاً عما هي عليه من رشاقة جذّابة وحسن فاتن. وكنت ترى الجمهور يتوافد على الصالة زرافات ووحداناً بالرغم من هطول الأمطار في تلك الليلة وما أصاب الطريق من أوحال ومياه، وكيف لا يأخذ الجمهور مكانه من تحت الغناء قبل الميعاد ساعة على الأقل، كيف لا يهبّ مسرعاً لسماع فاطمة سرّي المطربة ذات الصوت الساحر الفتّان والنبرة الحلوة الرقيقة والعاطفة الملتهبة الفيّاضة؟ كيف لا يصفّق الجمهور ويصفّق كثيراً لهذه السيدة التي هي بحق سيدة الغناء على المسرح والتخت. لقد برهنت السيدة على مقدرتها على خشبة المسرح، وأثبتت أنّها من الأوائل التي اعتلين خشبة المسرح إن لم تكن أولاهن، وحسبك أن ترى مكانها خالياً في معظم المسارح التي اشتغلت فيها. والآن وهي مغنّية التخت فإن الجمهور الذي قدّرها في الماضي يقدّرها الآن حقّ قدرها ويوليها ثقة لأنها تلعب بعواطفه وتهزّ أوتار قلبه[*].

وحين سألت السيدة أماني فريد عن حالة فاطمة سرّي المادية في أواخر حياتها، وكنت قد قرأت أنّها بالرغم من حرصها على المال، لا تبخل على نفسها بمتع الحياة، فتعيش في بيت أنيق[٣٧]، في الطابق الأوّل من منزل كبير أمام محلات عمر أفندي من ناحية شارع الساحة، في حارة فايد، في مواجهة المطبعة التجارية، وتمتلك غرفة نوم هي أفخر غرف الممثّلات جميعاً، وسيارة تبدّلها

(*) لم أصحح الأخطاء اللغوية في أي من المقتطفات واحتفظت بها كما وردت في النصوص الأصليّة، في: المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٣٧) يصف صحافي زار فاطمة سري أثناء نظر القضية بيتها فيقول: «تدقّ الجرس، فيفتح لك خادم صغير، وعلى يمنيك مباشرة، تجد باب غرفة الجلوس ـ الصالون ـ وهو صالون في منتهى الجمال والبساطة ـ إلى يسار الداخل إلى الصالون مرآة بديعة، وقد علّقت على الحائط صورها، وصور ابنتها الكبرى وابنها حسين، ثم صورتين لزوجها محمد بك شعراوي. وفي الركن الداخلي بيانو بديع رصّت فوقه التحف والصور. بعد الصالون مباشرة غرفة النوم، وهي أفخم غرف الممثلات جميعاً، لولا أن السرير لا يتناسب مع فخامتها وجمالها. وبعد غرفة النوم مباشرة توجد غرفة المائدة، وهي أبسط غرف المنزل جميعاً. بعد ذلك غرفة أخرى لنوم الأطفال ومربيتهم، وغرفة للكرار ثمّ ملحقات المنزل من مطبخ وغيره، وأخيراً غرفة صغيرة في الزاوية لنوم الخدم. ويكاد المنزل ينقسم إلى قسمين تقريباً، فقد وضعوا بعد غرفة المائدة (برافان) يحجب باقي غرف المنزل عن القسم الخارجي منه. وفي الناحية البارزة، وأمام غرفة المائدة تقريباً، يوجد تلفون يحمل الرقم ٥٦١٧...». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ١٩٩. ومن الغريب أن فنانات ذلك الزمان لم يكن يمانعن في نشر أرقام هواتفهن الخاصة. ومن الأغرب أن فاطمة سري بالذات، ولم تكن قد عاودت نشاطها الفني بعد، وكانت في معمعة القضية، تنتظر الحكم، لم تمانع في ذلك أيضاً!

بانتظام، فهي «لا تشتري سيّارة حتّى تبيعها وتشتري غيرها وهكذا»[٣٨]، قالت لي السيدة أماني فريد أنّها كانت تسكن في الزمالك، في شقة أنيقة بجوار قصر عائشة فهمي، ولكن لم يكن عندها خادم أو سيّارة، وكانت «مستورة». وأضافت أنّها كانت تحبّ لعب الورق، وتستضيف بعض الرجال للّعب في بيتها، ومنهم أحد وكلاء النيابة. وربما يفسّر هذا، إلى جانب قضائها ثلاثة شهور كلّ عام في فندق وندسور بالإسكندرية، تبخّر ثروتها الطائلة.

ولا تذكر أماني فريد متى توفيت فاطمة سرّي بالضبط، وترجّح أن ذلك حدث في أواخر الثمانينيّات، بعد أن أجرت حديثها معها لمجلة **الكواكب**. وتضيف أنّها لاحظت تدهور صحتها في هذا اللقاء، مقارنة بما كانت عليه حين قابلتها في الإسكندرية في الصيف السابق.

أما عن ليلى، فَكُلّ ما تعلمه أماني فريد هو أنّها تربّت في كنف جدّتها، وتزوّجت وكيل النيابة فاروق راتب، وكان ابن راتب باشا الذي كان وزيراً في فترة. وهي ترجّح أن ليلى كانت تزور أمها، ولو سرّاً، من دون علم أسرة والدها، وخاصة بعد زواجها. لكنّها لا تعلم هذا علم اليقين.

أما عن انطباع أماني فريد العام عن فاطمة سرّي كما عرفتها في أواخر حياتها، فتقول، إنّها كانت جميلة، لها عينان ساحرتان، يختلط فيهما اللون الأزرق بالأخضر، وكان الذكاء يتوثّب فيهما، وكانت امرأة مجرّبة، خبرت الحياة، وتعرف فنون الإيقاع بالرجال وتردّد أن الشباب والجمال لا يدومان، وتنصح أماني فريد باستغلال جمالها قبل فوات الأوان.

أما المصدر الثاني الذي عثرت عليه في رحلة البحث عن معلومات تفيدني في إكمال القصة، فجاءني عن طريق شقيقتي برتي صليحة (وكان الصديق العزيز والعلامة المسرحي سمير عوض هو الذي عرّفني بمصدري الأوّل ـ السيدة أماني فريد). كانت شقيقتي في ما مضى تتردّد على جمعية هدى شعراوي، وأخبرتني أنّها قابلت هناك منيرة هانم عاصم، زوجة محمد بك شعراوي منذ حوالى عشر سنوات، لكنّها لم ترها بعد ذلك، وربما تكون قد توفيت. أحسست بإحباط شديد، لكنه لم يدم طويلاً؛ فقبل أن ينصرم الأسبوع، وقبل أن أزور جمعية هدى شعراوي للبحث عن أحد ربما يعرف شيئاً عن منيرة عاصم، هاتفتني شقيقتي

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

برتي، وأعطتني رقم تليفون المثّال عبد البديع عبد الحي، وكانت قد قابلته في أتيليه الفنّانين بالقاهرة، وأخبرتني أنّه كان طبّاخاً في بيت هدى شعراوي في الماضي، وعاش فيه زمناً، وكان مقرباً للأسرة، وقد يعرف شيئاً عن ليلى أو عن علاقة هدى شعراوي بفاطمة سري.

وحادثت عبد البديع عبد الحيّ[٣٩]، ورفض تماماً أن يذكر أي شيء عن هذا الموضوع، واعتذر لي أن المبادئ الأخلاقية لمهنة الخادم تمنعه من إفشاء أسرار مخدوميه، خاصة وأن هدى شعراوي صاحبة فضل كبير عليه، فهي التي اكتشفت موهبته في النحت ورعتها، واقتنت عدداً من تماثيله. وبعد جهد كبير، استمرّ أكثر من ساعة، لإقناعه بضرورات البحث العلمي وتقصّي الحقائق، كدت أستسلم وأقرّ بالفشل، فخطر لي أن ألجأ إلى سلاح الوفاء نفسه الذي يشرّعه في وجهي، فقلت له إن ما ذكرته فاطمة سرّي في مذكّراتها قد يحوي افتراءات على مخدومته المحبوبة، أفلا يودّ أن يصحّحها إكراماً لذكراها؟ حينئذٍ، قال: «ليس الأمر بيدي. هذا شيء يخصّ العائلة وحدها. تحدّثي إلى السيدة منيرة عاصم». قلت، وأنا أكتم أنفاسي: «أين أجدها؟ أهي على قيد الحياة؟» قال: «نعم. أنها مريضة تلازم الفراش، لكن قد توافق على مقابلتك». ووصف لي البيت. ذهبت أبحث عن البيت ورأسي يزدحم بالأسئلة: هل ليلى ما زالت على قيد الحياة؟ هي يمكن مقابلتها؟ هل كانوا يسمحون لها بزيارة أمّها؟ كيف كان شعورها إزاء هذه الأم؟ وهل كان موقف هدى شعراوي من فاطمة سري كما جاء في المذكّرات؟ وأسئلة كثيرة أخرى.

في متاهة من الشوارع الضيقة الصغيرة التي يشتهر بها حيّ غاردن سيتي، وخلف فندق النيل، سألت بوّاب أحد العمارات، فنادى زميلاً مسنّاً له، قضى عمره في الحيّ ويعرف كلّ سكانه. كان نوبياً متغضّن الوجه، يرتدي جلباباً أزرق وعمّة بيضاء، وابتسم قائلاً: «منيرة هانم؟ ياسلام! دي أحسن ستّ في الحتّة»، ومشى أمامي، ودلفنا عبر بوّابة حديدية إلى حديقة مهملة، ووقفنا أمام مبنى كان قصراً في الماضي، وتحوّل الآن إلى مجموعة من الشقق، وقال إنها في الدور الأوّل، وتعيش مع ابنتيها، ودقّ جرس «الإنتركوم» الموصل لشقّتها. ردت عليّ سيّدة، فذكرت لها رغبتي في مقابلة منيرة عاصم وسببها بعد أن قدّمت نفسي. ردّت بجفاء شديد أن منيرة هانم في التسعين، وطريحة الفراش، وأن إثارة هذا الموضوع

---

(٣٩) محادثة تليفونية مع عبد البديع عبد الحي، بتاريخ ١٥/٥/٢٠٠١، الساعة الخامسة والنصف بعد الظهر.

مرّة أخرى سوف يؤلمها كثيراً. وحين جادلتها، واستخدمت معها سلاح الوفاء نفسه الذي استخدمته مع عمّ عبد البديع، قالت ببرود: هدى شعراوي ماتت، لازم نحمي الأحياء. ابن ليلى الله يرحمها، سيضيره كثيراً إثارة هذا الموضوع القديم. «دي كانت أختي ولا يمكن أن أضرّ ابنها». إذاً محدّثتي هي أخت ليلى من أبيها ـ ربما تكون نادية التي ذكرها عمّ عبد البديع. وليلى ماتت، ولها ابن سيؤلمه ذكر جدّته من جهة الأمّ، وربما كان هو الآخر يخجل من الانتساب إلى مطربة. وحين رجوت محدّثتي أن تخبر منيرة هانم بطلبي، فربما كان لها رأي آخر، صاحت فيَّ بعنف: «احنا ملناش دعوة بالأبحاث بتاعتكم. القضية دي لازم تندفن»[٤٠]. إذاً ما زالت العائلة تنظر إلى زواج محمد شعراوي من مطربة باعتباره عاراً!

فشلت المقابلة، وعاودت الاتصال بعمّ عبد البديع في اليوم نفسه (وهو، بالمناسبة، يفضّل لقب «عمّ» على لقب «أستاذ»، ولا يزال يرتدي الجلباب بالرغم من أنه مثّال مرموق وعضو بأتيليه القاهرة). كان عمّ عبد البديع أكثر تعاطفاً هذه المرّة. وفي معرض تبريره لموقف العائلة غلبته الذكريات، دون وعي منه، واسترسل في الحديث منتقّلاً من موضوع إلى آخر، وأنا أتابعه بشغف، والتقط من الكلام المتسرّب منه كلّ ما يفيد في الردّ على تساؤلاتي.

من حديث الذكريات هذا، علمت أن ليلى انتقلت فعلاً للعيش مع جدّتها هدى شعراوي، وحين تزوّج محمد شعراوي من منيرة عاصم، تربّت ليلى «في حضنها». وأدخلتها هدى شعراوي الجامعة الأمريكية، ربما في القسم الداخلي، إذ لم تكن مقيمة مع جدتها حين كان عمّ عبد البديع طبّاخاً هناك، وكانت تأتي في زيارات. قال أيضاً إن منيرة هانم انتقلت للإقامة مع هدى شعراوي في «قصر النيل»، أي قصر هدى شعراوي القديم الذي هدم وتحوّل الآن إلى موقف للسيّارات (وهي جريمة، كما قال عمّ عبد البديع). وحين تزوّجت ليلى (من وكيل النيابة فاروق راتب، كما ذكرت من قبل)، أقام لها والدها حفلاً كبيراً. وغنيّ عن الذكر أن فاطمة سرّي لم تدع إلى هذا الحفل. وذكر عمّ عبد البديع عرضاً أن أحد أقارب فاطمة سرّي كان يحوم حول قصر هدى شعراوي، «لكن كان فيه حراسة ومحدّش يقدر يدخل».

---

(٤٠) حديث عبر الإنتركوم، خارج منزل منيرة عاصم بغاردن سيتي، مع إحدى بناتها، يوم الخميس الواقع فيه ١٧/٥/٢٠٠١، في الحادية عشرة والنصف صباحاً.

لكن الغريب حقاً أن عمّ عبد البديع أكّد أن هدى شعراوي «أجبرت» ابنها على الاعتراف بليلى! هل حدث ذلك بعد أن اتّفقت مع فاطمة سرّي أن تسلّم الطفلة إليها؟ ولماذا إذاً استمرّت القضيّة حتّى صدر الحكم فيها عام ١٩٣٠؟ هل المقصود بالاعتراف، الاعتراف الاجتماعي وليس الشرعي؟ أي قبول الأسرة للابنة بينهم، كواحدة منهم؟ وددت أن أسأله، لكنّي خفت لو أوقفته ألا يتكلّم بعدها. كذلك ذكر عمّ عبد البديع أن هدى شعراوي حكمت على ابنها بالإقامة في الصعيد فترة، بعيداً عن القاهرة، لإبعاده عن الإغواء، نظراً إلى تعدّد علاقاته النسائية وأبنائه غير الشرعيين: «كلّ شويّة يعشق واحدة ويجيب ولاد»، بحسب كلام عمّ عبد البديع الذي نطق كلمة «العشق» في نبرة استنكار واستهجان، كأن العشق أمر لا يليق بالسادة، ويسبّب المصائب في كلّ الأحوال. ثمّ استفاض في الثناء على منيرة هانم عاصم، قائلاً «إنّها امرأة نادرة»، وتحمّلت من زوجها مالا يطيقه بشر. قلت في نفسي، تماماً كما تحملت هدى شعراوي زواجها البارد، ثمّ زواج زوجها عليها!

وتحيّرت حين ذكر أن بنات منيرة هانم تعلّمْن في الليسيه والمنزل، ولم يلتحقن بالجامعة مثل ليلى. وتساءلت: ترى هل كان هذا نوعاً من التعويض عن عار انتسابها لأمّ تحترف الفن، وعدم انتمائها الكامل، والأصيل، إلى الطبقة الأرستقراطية التي لم تكن بناتها في تلك الفترة في حاجة للذهاب إلى الجامعة لاستكمال مؤهّلات الزواج الراقي؟

لم أسأل عمّ عبد البديع كما فعلت في المرّة الأولى إن كانت ليلى ما زالت على قيد الحياة. كنت قد علمت هذا في الصباح حين قالت شقيقتها من أبيها - عبر الإنتركوم - إن «المرحومة» قد تركت ابناً سوف يستاء كثيراً من «النبش» في هذا الموضوع. لم يكن عمّ عبد البديع - كما قال لي - متأكداً إذا كانت ليلى ما زالت بين الأحياء. وحين أخبرته بوفاتها، شعرت أنّني رددت إليه شيئاً من دينه. تأثر، وقال إنّه سيذهب في الغد لتقديم «العزاء لمنيرة هانم» - وذلك بالرغم من شيخوخته وعجزه، فهو لا يكاد يبصر، وإحدى ذراعيه مشلولة، وبإحدى ساقيه عرج، نتيجة حادثة وقعت له أثناء نحته تمثالاً، مكث بعدها في إحدى المستشفيات ثلاثة أشهر، كانت تزوره خلالها منيرة هانم وتوليه الرعاية.

والآن، وقبل أن ننتقل إلى تحليل نصّ المذكرات، دعونا نلخّص في سطور قليلة الملامح الرئيسيّة في شخصية فاطمة سرّي والخطوط العريضة في حياتها:

ـ اسمها الحقيقي فاطمة سيد المرواني.

ـ ولدت عام ١٩٠٤ لأسرة تنتمي في الغالب إلى الطبقة المتوسطة.

ـ نالت من التعليم قسطاً ضئيلاً، كغالبيّة نساء طبقتها في عصرها، لكن من المؤكّد أنّها كانت تعرف القراءة والكتابة، ولم تكن أمّيّة مثل منيرة المهديّة.

ـ تزوّجت كعادة ذلك العصر في سنّ مبكرة وباء زواجها الأوّل بالفشل.

ـ تزوّجت مرّة ثانية من رجل يبدو أنّه كان متفتحاً، وربما كان يحمل رتبة الباكوية منحها فرصة دراسة الموسيقى والغناء حين لمس موهبتها، وأثمر هذا الزواج طفلاً وطفلة، هما حسين وسلمى.

ـ ربما احترفت الغناء وهي ما زالت في عصمة زوجها الثاني، إذ نعلم من مجلة روز اليوسف أنّها تركت فرقة الريحاني حين أحسّت بالحمل[٤١].

ـ من المرجّح أنّها انفصلت عن زوجها قبل لقائها بمحمد شعراوي الذي تزوجته عرفياً في أول أيلول/سبتمبر ١٩٢٤، بعد علاقة غرامية ذاع صيتها، وأنجبت منه طفلة ـ هي ليلى ـ في ٧ أيلول/سبتمبر ١٩٢٥.

ـ كانت حين عرفها محمد شعراوي قد حقّقت نجاحاً فنياً ومادياً كبيراً، فأثنت عليها المجلات والصفحات الفنية، وأقبل عليها الجمهور، وكانت تتقاضى أجراً عالياً ـ «مائة جنيه في الشهر» ـ كما اشترطت على منيرة المهدية لقاء قيامها بدور مارك أنطوان في مسرحية كيلوباترا ومارك أنطوان[٤٢].

ـ كانت حريصة على المال، مقتصدة إلى حدّ كبير ـ مثل معاصرتها أمينة رزق، ولكنها على العكس من أمينة رزق وفاطمة رشدي أو منيرة المهدية، لم تكن تؤمن بالفنّ كرسالة، ولم تكن على استعداد للتضحية في سبيله بالمال أو الحبّ. فلو كانت حياتها الزوجية قد استمرّت مع محمد شعراوي لما عادت للغناء، ولاستكانت لحياتها بعيدة عن الفنّ، وكانت تتمنّى لابنتها أن تظلّ بعيدة عن المسرح وعن التخت، وأن يكون لها نصيب غير نصيب أمّها.

ـ كانت تحبّ العيش الرغد، ولم تكن تبخل على نفسها بالرغم من

(٤١) يعقوب وعبد الله، المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٤، والمسرح (١٦ أيار/مايو ١٩٢٧)، ص ١٠.

اقتصادها، فكانت تسكن دائماً في بيوت أنيقة وكانت في فترة من حياتها تبدّل سيّارتها بين الحين والآخر.

ـ كانت جميلة، رشيقة، جذّابة، بشهادة الجميع، حتّى عمّ عبد البديع، وحتّى في شيخوختها، كما تشهد أماني فريد ذات صوت رخيم، تستمتع بالغناء وحدها أو في وجود مستمعين، وقد تنطلق في الغناء فجأة ومن دون إنذار، ويفصح صوتها عن عاطفة جيّاشة، وكانت ودودة، مضيافة، دائمة الابتسام، حتّى وهي تغني. وإلى جانب جمالها، كانت تتمتّع بذكاء فطري حادّ في فهم البشر، والتعامل معهم، وكسب ودّهم، وخاصة الرجال، وكانت «لعبية»، في وصف أماني فريد.

ـ كانت تهوى ارتياد المسارح، والسينماتوغراف، والتنزّه، ولعب الورق، وظلّت حتّى سنواتها الأخيرة تقضي الصيف في فندق وندسور في الإسكندرية، وتستضيف المعارف للعب الورق في منزلها.

ـ بعد أن وضعت ابنتها ليلى في الخارج (في فيينا، في سناتوريوم «ليف»، تحت إشراف طبيب يدعى «أمرايج»، وسجّلتها باسم أبيها ـ محمد شعراوي ـ في القنصلية المصرية هناك) تنكّر لها زوجها، وأنكر زواجه منها وأبوّته للطفلة، فلجأت فاطمة سرّي إلى القضاء، وحكمت المحكمة لصالحها عام ١٩٣٠، بعد خمس سنوات من النزاع القضائي.

ـ عادت إلى الفنّ عام ١٩٢٧، وربما اعتزلت في أواخر الأربعينيات أو أوائل الخمسينيات، وماتت في أواخر الثمانينيات.

ـ سلّمت ابنتها إلى أبيها وجدّتها هدى شعراوي، ومن المرجّح أنّها سلّمت أيضاً طفليها حسين وسلمى إلى أبيهما، سيد بك البشلاوي.

ـ كانت حين توفيت ـ في أواخر الثمانينيات ـ تسكن وحدها في شقّة أنيقة بالزمالك، في أول شارع المعهد السويسري، وكانت «مستورة»، ولكن من دون خدم مقيمين.

ـ تزوّجت ابنتها ليلى من ابن باشا ووزير سابق، ومن المحتمل أنّها كانت تزورها سراً، وأنجبت ابناً، ولا نعلم متى توفيت، وهل حدث ذلك قبل وفاة أمها أو بعدها.

ـ من الواضح أن عائلة شعراوي لم تسامح فاطمة سرّي أبداً، فمازال

العداء واضحاً تجاهها، حتّى بعد وفاتها، ومن المحتمل أن حفيدها قد تشرّب هذا النفور.

ثانياً: المذكرات

قدّمت فاطمة سرّي مذكراتها لقرّاء مجلة **المسرح**، باعتبارها شهادة مدعّمة بالوثائق والأسماء. لكن المذكرات كنصّ كتب للنشر، يسرد قصّة، ويحمل صراحة قصدية التأثير على القارئ، ويوظّف في تحقيقها وسائل بلاغية، تضعه في سياق أدبي يتشكّل من النصوص المشابهة (سياق يحيلنا النصّ بدوره إليه ضمناً أثناء عملية القراءة). المذكرات من هذا المنظور تمثّل نصّاً سردياً. وهي كأيّ نصّ سرديّ، تتشكّل من مكوّنين أساسيّين متمازجين، هما: **الوقائع**، وهي موضوع القسم الأوّل من هذا الجزء من الورقة؛ **والصياغة اللغوية** لهذه الوقائع أو الأحداث، وهي موضوع القسم الثاني.

وتتشكّل الوقائع في السرد عامّة، الشفهي أو المكتوب، والواقعي منه بوجه خاص، في «حبكة» ـ أي في نسق معيّن، ينتظم الأحداث التي ينتقيها الراوي من قصّة أو تجربة ما (حقيقية أو وهمية، تاريخية أو أسطورية)، في شبكة من العلاقات الزمانية والمكانية، وفق منطق معيّن، ما يساهم في توليد الشحنة الدلالية للنصّ وتأثيره على القارئ.

وسوف أرصد المكوّن الوقائعي (أي مجموعة الأحداث) في المذكرات، باعتباره «حبكة»، مع فحصه من منظور نقدي متشكّك، لا يأخذ ما يقوله النصّ مأخذ التسليم، بل يحاول اختراقه، لكشف ما قد ينطوي عليه من تناقضات خفيّة، ودلالات مضمرة، أو ازدواجية فكرية، أو استراتيجيات للدفاع أو المواجهة، أو التحايل أو المراوغة ـ أي لكشف النصّ التحتي (Sub-Text) المُبَطّن للنصّ الظاهر.

١ ـ الوقائع

الوحدة الأولى من السرد، وتتكوّن من ثلاث متتاليات سردية:

أ ـ اللقاء الأوّل

تبدأ المذكرات (في جانبها الوقائعي) باللقاء الأوّل بين فاطمة سرّي ومحمد

شعراوي، في بيت هدى هانم شعراوي، حين دعت فاطمة سري لإحياء حفلة في قصرها لقاء ٢٠ جنيهاً، وكان ذلك أجراً سخياً بمقاييس ذلك الوقت.

وتمثّل هذه «الواقعة» لقاء عالمين: عالم الأرستقراطية، وعالم أهل الفن. واللحظة الفاصلة فيها، هي دخول فاطمة سرّي إلى بيت عائلة شعراوي نتيجة استدعاء سيدة البيت لها. والدخول هنا، يمثّل انتقالاً مؤقتاً من وسط أدنى إلى وسط أرقى. وبالرغم من أن سياق هذا الفعل يتّخذ شكل «الحدث الفني/ الاجتماعي» (حفلة غناء أو جلسة طرب في بيت أسرة كبيرة)، فهو مؤسّس على تعامل اقتصادي: استدعاء طرف لآخر، لأداء مهمّة محدّدة لقاء أجر. وفي هذه العلاقة، تبدو عائلة شعراوي، «الداعية»، «الدافعة» التي تحدّد من يحتويه بيتها، ولماذا، ومتى عليه أن يرحل، هي الطرف الأقوى، المحرّك للآخر، «المدفوع له».

لكن علاقات القوى هذه، لا تلبث أن تنقلب رأساً على عقب مع الحدث التالي في المذكرات، وهو وقوع ابن الأسرة الداعية في هوى المدعوّة الأجيرة ومطاردته له.

ب ـ المطاردة

تتشكّل المطاردة في متتالية من الأحداث، تبدأ بخروج الابن، محمد شعراوي، خروجاً مؤقتاً من عالم الأرستقراطية الراقي، إلى عالم أهل الفنّ الأدنى (المسارح والصالات)، لتعقّب فاطمة سرّي بهدف الحصول عليها جنسياً، في إطار علاقة تعاقدية مالية جديدة، تتقنّع بالحب؛ فهو على استعداد لإغداق المال عليها مقابل الحصول على جسدها، وفق العرف السائد بين الرجال في علاقاتهم بالعشيقات في ذلك الوقت، وهو: اللذة مقابل المال، مع بقاء العلاقة في الظلّ، على هامش حياة الرجل الاجتماعية.

وبالرغم من أن محمد شعراوي يبدو في هذه المطاردة الطرف الأقوى، صاحب المبادرة الذي يمتلك المال والجاه والسطوة الاجتماعية، فإنّ تتبّعه لفاطمة، وتذلّله لها، يضفي على اللقاء الأوّل دلالة جديدة، تغيّر نظرتنا الأولى لعلاقات القوى بعض الشيء، إذ يكتسب اللقاء الأوّل دلالة الغزو والاختراق من قبل المطربة للمنزل الكريم، ثمّ الرحيل بالغنيمة ـ وأي غنيمة؟ الابن الوحيد للأسرة، ووارث مجدها وثروتها، باعتباره الذكر الوحيد بعد الأب.

ج ـ الزواج العرفي

وتنتهي الوحدة الأولى من السرد في هذا النصّ التي تتكوّن من متتالية اللقاء الأوّل، ومتتالية المطاردة، بحلّ وسط، يحقّق في آن واحد هدف محمد شعراوي في الحصول على عشيقة سرّية، وهدف فاطمة سرّي في وضع العلاقة الجنسية في إطار يقبله الدين والشرع، ولا يصمها بوصمة العشيقة أو فتاة الهوى. وهذا الحلّ الوسط، هو الزواج العرفي؛ فبعد فترة من «المعاشرة البريئة» التي بدأت بسلسلة من «مقابلات رياضة في مختلف أماكن النزهة، ونزهات طويلة في السيارة»، تخلّلتها قبل «على الخد أو الفم»، وتناولهما العشاء معاً «منفردين في الغارسونيير» في الإسكندرية، وفقدت خلالها فاطمة سرّي ولديها، حين وصل زوجها من الخارج وفصلهما عنها، تأزّمت الأمور بين فاطمة ومحمد شعراوي بفعل الوشاة، أو ربما بسبب تمنعها الطويل عليه، فاتّهمها بأنها تحبّه «طمعاً فيه»، وكتب لها «شيكاً لأوقات الهناء الطاهر» التي قضياها معاً، فلما ثارت ومزّقته، «بكى الشاب بكاء المخطئ المعترف بخطئه»، لكنّها لم ترق، ورفضت بعد ذلك «متابعة حياتنا الغرامية الأولى»، أو تلك «المعاشرة البريئة» السابقة. وحين يئس محمد شعراوي من الحصول عليها كعشيقة، وربما يكون حقاً قد اقتنع بحبها له، عرض عليها الزواج.

وكامرأة ناضجة، مجرّبة، فكّرت فاطمة سرّي كثيراً في هذا العرض، وفحصت «الأمر من كلّ الوجوه»، فرأت، كما تقول في المذكرات:

أولاً: أن العاطفة التي تدفع محمد لطلب يدي حبّ واضح.

ثانياً: إنني أبادله نفس العاطفة.

ثالثاً: محمد يظهر الحنان والعطف على ولديَّ بصورة تدلّ على الطيبة، فكانت هذه العواطف الرقيقة الباعث الأقوى في انعطافي إليه انعطافاً أصبح حبّاً راسخاً.

رابعاً: سأفقد شهرتي في عالم المسارح وموارد كسبي كلها، فأصير زوجة حبيسة البيت ولكنني أضحّي بالشهرة والمال والربح الوافر في مقابل الهناء الصحيح في مهد غرام يحفظ كرامتي ويضمن لي راحة البال والطمأنينة.

خامساً: إنني خلقت لأكون زوجة وربّة بيت لا مغنّية منطلقة. وقد كنت على الدوام زوجة شرعية لها كرامة.

سادساً: ولع محمد بي ومركزي باعتباري زوجة شرعية له، يعوّضانني عن كلّ ما أضحّيه في سبيل الاقتران به، هناء وغبطة وحباً صحيحاً شرعياً. هكذا فكّرت فوزنت كلّ الظروف وكانت النتيجة إنّني متردّدة لسبب واحد: هو خوفي من عدم دوام هذا الحب.

وما أن قبلت، حتّى استدعى محمد شعراوي «موظفاً كبيراً في دائرته، صديقاً له وتمّم عقد الزواج أمام شهود»، وأقنعا فاطمة بأنه «عقد صحيح شرعي، وهو ما يستطيع عمله الآن لعجزه عن عمل العقد الرسمي العلني خوفاً من الضجّة المزعجة التي يحدثها إعلان أمر (الزواج) للناس»[٤٣].

ويمثّل هذا الحلّ (الزواج العرفي) مفارقة واضحة، فهو يتيح علاقة جنسيّة خارج إطار الزواج الشرعي التقليدي الذي يشترط العلانية، لكنّها علاقة لا يحرمها الدين أو القانون، أي ليست خطيئة أو جرماً، وهو في الوقت نفسه «زواج»، لكنه زواج متحرّر من الواجبات الأسريّة والاجتماعية والاقتصادية التي تفرضها القوانين والأعراف في الزواج الرسمي العلني.

ولعل مذكرات فاطمة سرّي كانت أول وثيقة تطرح صراحة موضوع الزواج العرفي من وجهة نظر امرأة، وتضعه في مقابلة واضحة مع الزواج الرسمي، العلني، التقليدي، بحيث يتكشّف كنوع من التحايل على النسق القيمي الأبوي السائد في المجتمع، وبديل ملتبس، يقع في منطقة الهامش والظلّ، ويرتبط بالعشق واللذة أكثر من ارتباطه بالعقل والمصلحة الاجتماعية، ويتصدّر فيه الحبّ الجنسي أي شيء آخر، ما يجعله موضوع توجّس وتخوّف ونفور، ومصدر تهديد للنظام الاجتماعي/الاقتصادي المهيمن، القائم على سلطة الذكر على جسد الأنثى، واستغلاله للمتعة، أو للمقايضة في علاقات زواج اجتماعية، تكرّس النظام القائم وتضمن استمراره.

لقد كان المجتمع المصري في العشرينيّات من القرن الماضي، في بداية عصر النهضة المصرية الحديثة ـ كما تؤكّد لنا هذه المذكّرات، وغيرها من النصوص، وخاصة الجزء الذي يختصّ بزواج هدى شعراوي في مذكّراتها المنشورة ـ يتبنّى النظرة نفسها إلى الجنس والزواج التي نجدها في أوروبا في بداية العصر الحديث، وخاصة في القرن الثامن عشر ـ عصر التنوير. فكان يميّز بين نوعين

(٤٣) شعراوي، مذكرات هدى شعراوي: رائدة المرأة العربية الحديثة، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٢.

من العلاقات الجنسية: علاقات علنية، مشروعة، باردة، داخل الزواج، هدفها التكاثر والحفاظ على مكانة الأسرة وثروتها؛ وعلاقة سرية، محرّمة، مشبوبة، خارج الزواج، تمثّل خطراً شديداً على النظام الأبوي[٤٤].

ويقع الزواج العرفي في منطقة غامضة، مبهمة، بين هذين النقيضين؛ فالزوجة فيه، تجمع بين الزوجة والعشيقة، لكنّها لا تنتمي لأي منهما تماماً. وهي من ثمّ، تمثّل ظاهرة غريبة، فوضوية، وقحة، متحدية، ومقلقة، تدفع المجتمع - وخاصة النساء المتشرّبات للنظام الأبوي، المناصرات له - إلى محاولة احتوائها عبر مفاهيم تقليدية قاصرة، أو حلول ملتوية، مثل إدراجها في زمرة أهل الغواية، وحبائل الشيطان، والباحثات عن المال، ومن ثمّ، محاولة رشوتها بالمال للتخلّص من المأزق، أو تهديدها وإرهابها، لإجبارها على الانسحاب دون ضجّة، أو - على أحسن الفروض - ضمّ الأبناء من هذا الزواج الملتبس إلى أسرة الأبّ، والاعتراف بهم وكفالتهم مقابل اختفاء الأمّ من حياتهم إلى الأبد.

٢ - الوحدة الثانية من السرد: وتتكوّن من متتاليتين سرديتين:

أ - الحمل ومحاولات الإجهاض ثمّ الإنجاب

وبعد الوحدة الأولى من السرد التي تنتهي بالاتّصال الجنسي المشبوب تحت مظلّة الزواج العرفي، تبدأ الوحدة الثانية بمتتالية الحمل والإجهاض ثمّ الإنجاب، وهي متتالية تبرز فيها التناقضات الكامنة في الوحدة الأولى إلى السطح، وتتحوّل فيها التوتّرات الخافتة في الوحدة الأولى إلى صراعات محتدمة، متفجّرة، وعلنية.

والواقعة المولّدة لهذه الوحدة، هي حمل فاطمة سرّي الذي يجسّد التناقضات الكامنة في الحلّ الوسط المؤقّت - أي الزواج العرفي كفعل تحايل ومراوغة - ويخرجها إلى النور؛ ففاطمة سرّي كزوجة من حقّها الإنجاب، بل هو أول واجباتها إزاء زوجها والمجتمع، وفقاً للأيديولوجية الأبوية المهيمنة آنذاك التي كانت تنبذ المرأة العاقر، وتجرّدها من حقّها في الاتصال الجنسي المشروع، بل

(٤٤) انظر: Sarah F. Matthews Grieco, «The Body, Appearance and Sexuality,» in: Natalie Zemon Davis and Arlette Frarage, eds., *A History of Women: Renaissance and Enlightenment Paradoxes* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1993), pp. 46-47.

ومن كرامتها وكبريائها وحقّها في الوجود. لكن فاطمة سري كعشيقة، لم يكن لها هذا الحقّ. بل إن حملها يمثّل نوعاً من الخديعة، ونقضاً لصيغة العلاقة المتّفق عليها (صيغة الزواج الذي ليس بزواج والعشيقة التي ليست بعشيقة)، وضرباً من التحايل لتغيير صفة العلاقة، بل وقد يعدّ نوعاً من الغدر والابتزاز، ما يهدّد العلاقة «الزوجية» العرفية بالدمار. فإذا كان الزواج العرفي ضرباً من التحايل على المجتمع، فإن الحمل في إطاره يمثّل تحايلاً على التحايل الأوّل.

ولم تكن فاطمة سرّي بالفتاة الغافلة أو الساذجة بحيث لا تدرك ذلك. فهي تذكر صراحة في المذكّرات:

أيقنت بأن هذا الجنين سيقوم حائلاً بيني وبين زوجي يوماً ما، فعقدت العزم على الإجهاض ليدوم الحب، ولتبقى المعاشرة الزوجية بعيدة عن كلّ المنغّصات(٤٥).

ولاحظ هنا أنّها لا تشير إلى علاقتها بمحمد شعراوي بكلمة الزواج التي تتضمّن جوانب أخرى غير الجنس، بل تحدّدها بأنها «معاشرة»، ولكنها مشروعة دينياً لأنها «زوجية».

ولاحظ أيضاً مغازلتها المستترة للنظام الأبوي المهيمن الذي قد يغضّ الطرف، بل ويرحّب سرّاً باقتناء العشيقات للّذة، ويعد ذلك إثباتاً للرجولة، وحقّاً مشروعاً للرجل، لكنه يغضب ويثور، وينبذ العشيقة إن هي تطاولت وأرادت الإنجاب من عشيقها؛ فهي تبادر بالاعتراف بأن في الحمل دماراً للعلاقة، وتبادل بطرح حلّ الإجهاض الذي يطرحه الرجل في العادة وليس المرأة، وذلك بالرغم من كره الدين، بل وتحريمه له، إلا في حالات قليلة محددة ـ لم تكن حالة فاطمة سرّي واحدة منها، وبالرغم من أنّه يمثّل تحايلاً ثالثاً ـ ليس على المجتمع هذه المرّة، ولكن لصالحه ـ لضمان عدم تمسّح العلاقة (حتّى وإن كانت زواجاً وفق الدين) بالزواج كما يعترف به المجتمع.

وحين تفشل محاولات الإجهاض، وتصبح خطراً على حياة الأمّ (الزوجة/ العشيقة) ـ كما تقول فاطمة سرّي، وربما كانت صادقة ـ يصبح الجنين حقيقة لا يمكن الفكاك منها. حينئذ، تتّخذ العلاقة شكلاً صراعياً، يتمثل في محاولات الزوج/ العشيق الفكاك من العلاقة ـ بالسفر أولاً، ثمّ التحايل على شريكته للحصول

---

(٤٥) شعراوي، المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

على إقرار الزوجية وأبوّته للجنين الذي كان قد كتبه في لحظة ضعف (أو شهامة لم تلبث أن تبخّرت)، ثمّ التنكّر السافر والإهانة ومحاولات الرشوة والإرهاب بعد حصوله عليه. وفي المقابل، تحاول الزوجة/العشيقة الإبقاء على العلاقة أولاً، ثمّ الحفاظ على حقوق ابنتها حين تفشل، وذلك عن طريق الطاعة العمياء، والولادة سرّاً في الخارج، ثمّ الرجاء والاستعطاف، ثمّ الخديعة الذكية. وهذا يقودنا إلى المتتالية السردية الأخيرة، وهي الصراع حول إثبات الشرعية الذي يبدأ في الخفاء لكنه سرعان ما يتحوّل إلى صراع علني أمام القضاء على صفحات المجلات.

ب ـ الصراع حول إثبات الشرعية

يرتبط الطرفان في الزواج العرفي بورقة يوقّعها الزوج أمام شهود، لكن هذه الورقة «غير الرسمية» لا تنفع في إثبات نسب الأبناء لو حدث وأنجبت الزوجة. ومن ثمّ، حين حملت فاطمة سرّي، «رأى (محمد شعراوي) من مصلحة الجنين... أن يكتب إقراراً به وبشرعية ميلاده، فاستحضر صورة الإقرار» ـ الذي نشرت صورته «(بالزنكوغراف)» في عدد ١٩٢٧/١/٢٤ من مجلة **المسرح** «من الشيخ محمد عطية المحامي الشرعي وكتبه بخطّه (أمامها) ثمّ أمضاه وسلّمه (إليها)». ونصّ الإقرار هو:

أقرّ أنا الموقّع على هذا محمد علي شعراوي نجل المرحوم علي باشا شعراوي من ذوي الأملاك ويقيم بالمنزل شارع قصر النيل نمرة ٢ قسم عابدين بمصر، أني تزوّجت الست فاطمة كريمة المرحوم سيد بك المرواني المشهورة باسم فاطمة سرّي من تاريخ أول أيلول/سبتمبر سنة ١٩٢٤ ألف وتسعمائة أربعة وعشرين أفرنكية وعاشرتها معاشرة الأزواج ومازلت معاشراً لها إلى الآن وقد حملت مني حملاً مستكناً في بطنها الآن فإذا انفصل حيّاً فهو ابني وهذا إقرار منّي بذلك وأنا متّصف بكافة الأوصاف المعتبرة لصحّة الإقرار شرعاً وقانوناً وهذا الإقرار حجّة عليَّ تطبيقاً للمادة (٣٥) من لائحة المحاكم الشرعية وإن كان عقد زواجي بها لم يعتبر إلا أنّه صحيح شرعي مستوف لجميع شرائط صحّة عقد الزواج المعتبرة شرعاً.

توقيع/محمد علي شعراوي القاهرة في ١٥ حزيران/يونيو ١٩٢٥[٤٦]. ولكن محمد شعراوي ندم على كتابة هذا الإقرار؛ فحين قابل فاطمة سرّي في باريس،

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

في ١٨ آب/أغسطس ١٩٢٥ (١٩٢٤ في المذكرات وهو خطأ واضح)، وكانت قد وصلت إليها من سويسرا أول آب/أغسطس ١٩٢٥ (١٩٢٤ في المذكرات، وهو أيضاً خطأ واضح) بعد أن استبدّ بها الملل والسآمة المؤلمة من بقائها «محبوسة في لوزان في ذلك الفندق» ثمّ في فندق آخر في مونترو في انتظار مجيئه ـ حين التقيا في باريس، بدأ شعراوي يبتزّ فاطمة سرّي عاطفياً للحصول على هذا الإقرار، ويتحايل عليها في سبيل هذا بإظهاره الشك في إخلاصها. وبدأت هي بدورها تحتاط «في معاملته خشية الغدر الذي بدت بوادره»[٤٧].

وتعبّر فاطمة سرّي عن هذا المأزق، والخيار الصعب الذي واجهته في ذلك الموقف، فتقول:

كنت. . . أريد استبقاء زوجي بِكُلّ التضحيات الممكنة، كما كان ذلك عزمي عند شعوري بالحمل، وهذا يستدعي إطاعته، أي إعطاءه الإقرار ثمّ ترك المولودة في أوروبا بعيدة عن حنوّي وعن عنايتي (وكان شعراوي قد طلب منها ذلك في لقائهما الوحيد في أوروبا في ١٨/٨/ ١٩٢٥). ولكنني كأمّ يجب عليّ عمل كلّ ما يجب للمحافظة على ابنتي وعلى مستقبلها وعلى اسمها وصحّة انتسابها لأبيها[*]، فكان أمامي أن أختار أحد أمرين:

الأوّل: استبقاء محمد حيناً قصيراً بتضحيتي بابنتي ومستقبلها وصحة نسبها.

أما الثاني: مخالفة زوجي للمحافظة على حقوق ابنتي وعلى حياتها.

والأوّل، عبارة عن تضحية كلّ واجبات الأمّ في سبيل شهوة المرأة.

والثاني، عبارة عن تضحية شهوة المرأة في سبيل القيام بِكُلّ واجبات الأمّ (وهو ما لم تفعله مع ابنيها ـ سلمى وحسين ـ من زوجها السابق، إذ لم تضحِّ بعلاقتها بشعراوي للاحتفاظ بهما)، فلم أتردّد في الاختيار، واخترت السبيل الثاني مع الاحتياط[٤٨].

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(*) لم تكن فاطمة تعلم آنذاك أنها ستضع بنتاً، وحين زارها شعراوي في مصر في ٧/ ١٠/ ١٩٢٥، بعد عودته من رحلته إلى أوروبا وأمريكا لأخذ الإقرار، وعلم أن المولود طفلة، أظهر الأسف وقال: «يا ليته كان صبياً». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥. ترى هل كان يعترف بالمولود لو كان صبياً؟ وهل تدخّل التمييز بين الجنسين في إصراره على إنكار نسب الطفلة إليه؟

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

وفي هذا المأزق، اتخذ «الاحتياط» شكل الخديعة والمناورة، وهو ما تضطرّ إليه المرأة عادة حين تكون في الموقف الأضعف من الرجل، خاصة حين يسانده النظام الاجتماعي، ويلقي باللائمة عليها - كما يحدث دائماً في العلاقات الجنسية التي لا يقرّها النظام الأبوي(٤٩). كذبت على زوجها قائلة إنها تركت الإقرار في مصر، وكان معها، ثمّ أخذت صورة بالزنكوغراف لذلك الإقرار «طبعت بعناية على ورق يشبه الورقة الأولى، وبحبر يضارع لونه لون الحبر الأوّل، كانت صورة صحيحة تشبه تمام الشبه الإقرار نفسه»(٥٠)، وسلّمت زوجها الصورة حين عادا إلى مصر، محتفظة بالأصل؛ فما أن تيقّن من تجريدها من سلاحها الوحيد، حتّى قلب لها ظهر المجن، وأظهر وجهه القبيح.

وحين فشلت سياسة التحايل في الخفاء (من قبل الطرفين) للحفاظ على هذه العلاقة الملتبسة، واصطدمت إراداتهما، عندئذ، لجأت فاطمة سرّي إلى هدى شعراوي في خطوة جريئة، تمثّل في ظاهرها استغاثة، وفي باطنها تهديداً مستتراً بالفضيحة والمواجهة العلنية.

أرسلت فاطمة سرّي خطاباً إلى هدى شعراوي(٥١)، ناشدت فيه «رائدة تحرير المرأة»، المطالبة بواجب الاعتراف بالأطفال غير الشرعيين، أن تجبر ابنها على الاعتراف بابنته «الشرعية»، وأضافت:

وما مطالبتي بحقّها (حقّ الابنة) وحقّي كزوجة طامعة في مالكم - كلا والله فقد عشت قبل معرفتي بابنك وكنت منزّهة محبوبة كممثلة أتكسّب كثيراً وربما أكثر مما كان يعطيه لي ابنك وكنت متمتّعة بالحرية المطلقة وأنت أدرى بلذّة الحرّية المطلقة التي تدافعين عنها. ثمّ عرفت ابنك فاضطرني لترك عملي الذي كنت أتكسّب منه والانزواء في بيتي فأطعته غير طامعة بأكثر مما كان يجود به، وما كنت لأطمع أن أتزوج منه ولا لألد منه ولداً ولكن هذه غلطة واسأليه عنها أمامي وهو الذي يتحمّل مسؤوليتها فقد كنت أدفع عن نفسي مسألة الحمل مراراً وتكراراً حتّى وقع ما لم يكن في حسابي(٥٢).

---

(٤٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨، و Kathryn Norberg, «Prostitutes,» in: Davis and Frasage, eds., Ibid., pp. 458-474.

(٥٠) شعراوي، المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٥١) نصّه في: المصدر نفسه، ص ٢٥١ - ٢٥٣.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

وتفصح هذه الفقرة عن إدراك فاطمة سرّي للطبيعة الملتبسة لزواجها من محمد شعراوي، وعن وعيها العميق بالفوارق الطبقية التي تحول من دون انتسابها لأسرة شعراوي، وتسليمها بهذه الفروق من دون مساءلة أو تذمّر، بل أنّها تكرّس هذه الفروق في محاولة التزلّف إلى هدى شعراوي واستمالتها لجانبها، فهي تردّد لها ما تعتقد أنّها (أي هدى شعراوي) تريد أن تسمعه، حين تقول: «وما كنت لأطمع أن أتزوج منه ولا أن ألد منه ولداً ولكن هذه غلطة». فهي لا تعتذر عن علاقتها الجنسية به، فهذا لا يشين الابن في نظر المجتمع الذي لا يرى غضاضة في بحث الرجل عن لذّته الجنسية في علاقات متعدّدة، ومن ثمّ، لا يدينه في نظر أمّه، لكنّها تعتذر عن الزواج والإنجاب، وهو ما يرفضه المجتمع، ومن ثمّ الأمّ التي تنتمي إلى الطبقة المسيطرة فيه.

لكن فاطمة يجانبها الصواب تماماً حين تقول لهدى شعراوي أنّها ـ أي هدى ـ «أدرى بلذّة الحرية المطلقة» ـ إلا إذا كانت قد قصدت إغاظتها بوعي أو دون وعي. ولا بدّ أن هدى شعراوي قد تألّمت حين قرأت هذه العبارة التي تنكأ جروحاً قديمة في حياتها؛ فهدى شعراوي ـ بالرغم من نزعها الحجاب ونشاطها المحموم في الحياة العامة وشهرتها الواسعة وأسفارها المتعدّدة ـ لم تخبر حياة الحرية التي عاشتها فاطمة سرّي أو غيرها من الفنانات، ناهيك عن أية «حرية مطلقة»، بل كان الإحساس بالواجب إزاء الأسرة والمجتمع والوطن (والنظام الأبوي الذي يؤسّس للمفاهيم التي تضمرها هذه الكلمات، ويضمن استمرار سطوتها) هو محرّكها الرئيسي، وعاطفتها المهيمنة، وربما أيضاً وسيلتها في التنفيس عن كبتها الجنسي، وتعويضاً عن برودة زواجها(*).

ومن ثمّ جاء ردّها في صورة زيارة من سكرتيرها ـ مجد الدين حفني ناصف ـ يعرض فيه على فاطمة «أن تخصّص شهرياً مبلغاً ـ مما تخصّصه للإحسان ـ لهذه الطفلة ينفق على نشأتها وتربيتها»[٥٣].

وتنتهي هذه الوحدة الثانية، والأخيرة من السرد، بالمواجهة العلنية السافرة

(*) ربما كان الدافع وراء التعاطف العميق الذي أبدته هدى شعراوي إزاء زوجة ابنها (منيرة عاصم) ـ سليلة الحسب والنسب ـ في محنتها مع زوجها، متعدّد العلاقات، أنها هي نفسها قد خبرت محنة الزواج البارد، والتقاليد المتعنّتة التي تفرض على نساء طبقتها الحرمان الجنسي في ظله باسم الواجب، وتنفر من الطلاق أما حفاظاً على المصالح أو تجنباً للفضيحة.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

بين المطربة المسرحية وآل شعراوي في ساحات المحاكم، في نزاع استمرّ منذ ميلاد الطفلة وحتّى صدور حكم محكمة الاستئناف العليا الذي نشرته مجلة **الصرخة** في ٣٠/١٢/١٩٣٠، والذي أقرّ بشرعية زواج فاطمة سرّي وبنوّة ليلى لمحمد بك شعراوي.

٣ ـ الجانب البلاغي من المذكرات

ويختص الجانب البلاغي بالطريقة التي تقدّم بها الوقائع إلى القارئ لتحدث التأثير المطلوب. وتشير المذكرات إلى هذا الجانب دون قصد في بدايتها حين تقول فاطمة سرّي: «رأيت من واجبي نشر مذكراتي الخاصة بعلاقتي مع محمد بك شعراوي متوخّية فيها ذكر الوقائع كما حدثت، **مع ذكر نوع تأثيرها في نفسي** في كلّ ظرف من ظروفها ليقف الرأي العام على الحقيقة»(٥٤).

وما لا شكّ فيه أن الوقائع التي تأتي في المذكرات (بصرف النظر عن تثبّتنا من صحّتها أو دوافعها أو مبرّراتها) هي من وضع فاطمة سري. لكن ما يترك مجالاً للتشكك هو الأمر الثاني: أي وصف «تأثيرها» في نفسها، وتفسيرها لها، وما تولّده لديها من تأملات. فهو وصف يوظّف تقنيّات الرواية الأدبية في التأثير على القارئ، ويحيل الوقائع إلى أحداث درامية، تجسّد تجربة معاشة، ما يوحي بوجود كاتب محترف خلف النصّ المنشور. وفي هذا القسم من البحث، سأحاول رصد بعض التقنيات واستراتيجيات السرد المستخدمة في هذا النصّ للتأثير على القارئ، والتي تحوّله من شهادة أو وثيقة جافة، إلى نصّ روائي اعترافي، وذلك عبر تحليل نسيجه اللغوي، مع تعليق السؤال حول هوية كاتبه، وسواء كان فاطمة سرّي وحدها، أو بمساعدة كاتب خفي.

ولعل أول ما يلحظه القارئ عند تأمّل النسيج اللغوي للنصّ، هو توخّيه نبرة الجديّة والحياد في البداية، للإيحاء بموضوعية السرد، مع إضفاء الطابع الوثائقي عليه في ما بعد من خلال الذكر الدقيق للأسماء والتواريخ والأماكن، مع إيراد نصوص بعض الوثائق ـ مثل نصّ إقرار البنوّة، ونصّ الخطاب المرسل إلى هدى شعراوي.

ويلحظ القارئ أيضاً الطابع الدرامي الواضح للنصّ منذ البداية، والذي

(٥٤) التأكيد من عندي، انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٥.

يستمرّ طول السرد، ويتولّد من وضع سرد الوقائع داخل إطار موقف مخاطبة واضح ومباشر، يستحضر الراوي وقارئه المفترض داخل الموقف/النصّ، عبر ضميري الأنا والأنت، بدلاً من السرد بضمير المتكلّم وضمير الغائب فقط. وهذه الصيغة، تحوّل النصّ السردي إلى نصّ أدائي (Performative)، اعترافي (Confessional)، يستدعي الماضي تمثيلاً عبر الذات الراوية، الحاضرة صوتاً ملحّاً يشير إلى وجوده طول الوقت، أمام قارئ تخاطبه صراحة بين الحين والآخر، ما يضفي على السرد طابع الدرامية والحديث الحميمي، ويوحي بالصدق، ويزيد من قدرته على الإقناع، فيتحوّل إلى فعل مؤثّر ـ أي (Action).

وفي معالجتها لعنصري الزمان والمكان، تنفي المذكرات من إطارها الزمني كلّ وأي شيء حدث قبل لقاء فاطمة سرّي بمحمد شعراوي ـ باستثناء الإشارة المتكررة إلى أسلوب حياتها قبل هذه العلاقة للتدليل على عدم طمعها في ماله، بل وتضحيتها حين تزوجته، إذ حرمها الزواج من دخلها الكبير، وحريتها، ومعجبيها. وبالرغم من أن عنوان المذكرات (**مذكرات السيدة فاطمة سرّي ووقائع خصومتها مع محمد بك شعراوي**) يحدّد هذا الإطار الزمني منذ البداية، إلا أن النفي الواضح لأي تداعيات من الماضي خارج هذه الفترة، يخلق إحساساً بأن حياة فاطمة سرّي تمحورت حول محمد شعراوي وحده، ما يزيد من تعاطف القارئ معها.

أما بالنسبة إلى عنصر المكان، فيلحظ القارئ تغيّراً دالاً في طبيعة الأماكن التي يرد ذكرها في النصّ بين الوحدة السردية الأولى التي تنتهي بالزواج العرفي، والوحدة الثانية التي تبدأ بالحمل.

فالأماكن في **الوحدة الأولى**، تتنوّع ما بين الخاص والعام، المفتوح والمغلق، وتشي بحرية الحركة، والمغامرة، والانطلاق. فهناك المسرح، شاطئ الإسكندرية، النزهات في السيارة، الدعوات إلى أماكن عامة للتنزه ـ كازينو، مقهى، مطعم، ضيعة ريفية، أو خاصة مغلقة ـ «غارسونيير» في الإسكندرية، شقّة سرية (عشّ غرام) للّقاء في القاهرة.

أما **الوحدة الثانية**، فتطرح أماكن اغتراب ووحدة، فهي أماً وحيدة في لوزان أو منترو أو باريس، محبوسة في فندق، تعاني من السأم القاتل، تنتظر الزوج، أو في سانتوريم في فيينا، تضع طفلتها وسط أغراب، أو وحيدة في بيتها تنتظر الفرج. وبالرغم من أن فاطمة سرّي لم تختر هذه الأماكن، وأوردتها

في المذكرات كجزء من الوقائع، إلا أن التناقض بين طبيعة الأماكن في وحدتي السرد يلعب دوراً في إثارة تعاطف القارئ، حتّى وإن لم يع هذا التناقض.

ومن الملامح البارزة في النسيج اللغوي للنصّ أيضاً، تكرار التبرير الأخلاقي للعلاقة بين فاطمة سرّي ومحمد شعراوي عبر:

أ ـ المبادرة بالهجوم عن طريق طرح صورة للذات تستحضر صراحة الصورة النمطية السائدة في المجتمع عن المرأة التي تنخرط في مثل هذه العلاقات، ثمّ تعارضها بقوّة، مثل الفقرة التي تقول:

إذاً، نشر هذه المذكرات الغرض منه عرض أمري على محكمة الرأي العام لكيلا تصدر حكمها ضدي اعتباطاً كما تصدره على كلّ امرأة في مثل ظروفي وظروف محمد شعراوي؛ فليس أيسر على الإنسان من أن يذكر هذه العبارات ـ اقتنصته امرأة اقتناصاً ـ وقع في شراكها ـ أحبولة من أحابيل المرأة... الخ[٥٥].

ب ـ تأكيد صورة الأمّ التي تضحّي بِكُلّ شيء في سبيل فلذة كبدها ـ وهي صورة يجلّها المجتمع الأبوي ـ في مقابل صورة «الغاوية».

ج ـ استمالة القراء عن طريق مخاطبة الأفكار النمطية السائدة عن المرأة لديهم، وخاصة ضعفها إزاء عاطفة الحب، كأن تقول مثلاً:

أيها الناس، للمرأة قلب كقلب الرجل يحسّ ويشعر ويبتهج ويتألّم، تؤثّر فيه العاطفة ويشتدّ ولعه بتأثير الشوق والغريزة، بل حبّ المرأة أقوى من حبّ الرجل، أعمق غوراً وأوضح ظهوراً [لاحظ السجع] وأطول عمراً، فإذا استطاعت أن تقاوم قبل تمكّن الحب من فؤادها، فإنها تكون أضعف من الرجل بعد استسلامها للحب، وبعد اندفاعها بتأثير العاطفة المهتاجة، فلماذا إذاً تظلمون المرأة دائماً بنسبة القسوة إليها[٥٦].

وغنيّ عن الذكر أن هذه الفقرة تضع كلّ النساء في سلّة واحدة، وتجعل من كاتبة المذكرات رمزاً لهن جميعاً ـ أي للمرأة عموماً في كلّ زمان ومكان، بحيث تطغى صفة «المرأة» على صفة «الفنانة» أو «الممثّلة» التي تثير الريبة والتوجّس.

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢١٥ و٢١٩.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

ويلحظ القارئ في نصّ المذكرات اللجوء أحياناً إلى دغدغة الحواس من خلال التعبير الجريء عن العاطفة الجنسية عند المرأة [وهي في حالتها مشروعة لأنها تتوجّه للزوج]، ثمّ إرداف تحذير أخلاقي نمطي بعدها مباشرة لتحييد أية معارضة لمثل هذا التصريح الصادم، كأن تقول الراوية، مثلاً:

كنت في تلك الليلة زوجة شرعية لمحمد شعراوي، وكنا في خلوة لا يعكّرها خادم أو رقيب، وكان بجانبي فتى أسلمت له قلبي وفتحت له مصراعي فؤادي. وكان الحبّ عاصفة تثور بين الجوانح أحاول اتّقاءها في كنفه، فأرتمي بين ذراعيه فتنقلب ثورة العواطف استرخاء هو غيبوبة الموت. فإذا اندلع لهيب الشوق اندلاعاً حاولنا إطفاءه بالقبلات، فكنت أشعر بروحي تنسلّ من بدني في حرارة القبلة فأرتمي خائرة القوى واهنة الحيل، لأثور ثانية ثورة التي تعلم أن الهناء قصير الأجل، أو ينتبه هو تنبّه الذي يحاول إزكاء النار فيحترق.

أيتها المرأة احذري أن تسلّمي عنان قلبك لأصدق المحبّين قسماً وأبرّهم وعداً، فإذا فعلت في ثورة الحبّ أو تحت تأثير الهوى في فؤادك، فقد جنيت على نفسك أفظع الجنايات[٥٧].

ويتضمّن هذا التحذير إعلاء لقيمة البرود الجنسي، وهو ما كان (وربما لا يزال) يعدّ فضيلة في الزواج في بعض المجتمعات.

د ـ ومن ملامح النسيج اللغوي للنصّ أيضاً:

(١) اللجوء المتكرّر إلى حيل بلاغية كالمجاز، مثل:

عجيب أمر هذا الرجل! تضحّي له المرأة بنفسها وتنطرح عند موطئ نعليه، فيقصيها عنه برفسة من تلك الرجل[٥٨].

ونلاحظ هنا اللجوء إلى التعميم في الحديث عن الرجال أيضاً، كما حدث من قبل في الحديث عن المرأة، وطرح محمد شعراوي باعتباره رمزاً شاملاً جامعاً لِكُلّ الرجال.

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

ومن الحيل البلاغية البارزة أيضاً، تكرار بناء العبارة، مع تنويع المضمون، أو تكرار الكلمة نفسها في بداية كلّ فقرة، مثل:

أدرك في تلك اللحظة فقط أنّه أخطأ...

أدرك أن المرأة التي احتال على فؤادها...

أدرك أنّها ضحت له... الخ(٥٩).

(٢) استلهام أسلوب السرد السينمائي في تجسيد الانفعالات والمشاعر، عبر الوصف التفصيلي للحركة والإيماءة والمكان، في متتالية من الصور اللغوية التي تشبه متتالية من اللقطات السينمائية. ولعل أبلغ مثال على هذه التقنية هو الوصف التفصيلي المسهب الذي يمتدّ لصفحات، لفترة الانتظار ما بين إرسال الخطاب إلى هدى شعراوي وزيارة سكرتيرها لفاطمة سرّي(٦٠).

هذه بعض من ملامح النسيج اللغوي لنصّ المذكرات، ومن المؤكّد أنّه يحمل ملامح أخرى يمكن أن يفصح عنها تحليل أكثر استفاضة مما قدّمته في هذه الورقة.

خاتمة

يمثّل نصّ المذكرات، بشقّيه الوقائعي والبلاغي، كما قدّمتهما هنا، وفي ضوء الإطار الذي طرحته في القسم الأوّل من هذا البحث، وسواء كتبته من نشرته باسمها، أو كتبه آخر، أو اشتركا معاً في كتابته ـ يمثّل نصّ المذكرات خطاباً (Discourse) كاشفاً، بالمعنى الذي طرحه ميشيل فوكوه للكلمة، في كتابه **حفريات المعرفة**، حين قال:

الخطاب ليس تجلّياً للذات العارفة المفكّرة، يبزغ تدريجياً في جلال وعظمة، بل هو على العكس، وحدة كليّة (A Totality) يمكننا من خلالها تحديد درجة تشتّت الذات (أو درجة توزّعها بين مسالك عديدة (Dispersion)، وانفصالها عن نفسها (Discontinuity)(٦١).

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٣ ـ ٢٦٠.

(٦١) وردت في: Roger Fowler, ed., *A Dictionary of Modern Critical Terms* (London; New York: Routledge, 1991), p. 65.

فالمذكرات كخطاب، تكشف عن توزّع الذات الكاتبة وتشتّتها بين مجموعة من المتناقضات العنيفة التي شكّلت وضعيّة المرأة عامة، والممثّلة خاصة، في العشرينيّات من القرن الماضي، وأنتجت صورتها عن ذاتها، وصورة المجتمع عنها؛ ففي هذه المذكرات، يقف العشق كنقيض للزواج، والأنثى كنقيض للأمّ، وحرية المرأة كنقيض لمكانتها المحترمة، والمقبول دينياً كنقيض للمقبول اجتماعياً، والعكس صحيح ـ كما كان الحال في زواج هدى شعراوي الذي أيّده المجتمع على الرغم من أنّه خالف الشرع الديني الذي ينصّ على ضرورة موافقة العروس على الزواج وعدم إرغامها عليه.

ترى هل حسمت هذه التناقضات في عالمنا العربي بعد مرور كلّ هذا الوقت؟

الفصل الثاني والعشرون

نساء من مسرح العشرينيّات:
مريم سماط، روز اليوسف، وفاطمة رشدي
بين الذات والهوية الاجتماعية

وطفاء حمادي هاشم[*]

مقدمة

«انتقل الجوق إلى التمثيل العربي باسم الشيخ سلامة حجازي، وانتقل معه العمل الصالح والجد والنشاط؛ فلم يمض زمن حتى كانت دار التمثيل مهبطاً للآداب ومنبعاً للسرور، وموردا لعشاق الطبيعة والجمال، وإن يكن قد اتهمها بعضهم أنها دار خلاعة ومجانة ودعارة، بيد أنهم لم يحسنوا الظن بها بل حكموا عليها بما شهدوه من مظاهر خدّاعة ومن تبرج الغانيات اللاتي شغفن بالتمثيل وشهوده. لم يكن الذنب ذنب دار التمثيل ولا القائمين بالعمل فيها، وإنما كانت التبعة في ذلك على إفراط الأوانس في تبرجهن ومغالاتهن في سفورهن وزينتهن مما يلقي الشك والريب في خلد الصالحين من الأدباء ويولع البشر والسرور في أفئدة ذوي القلوب المريضة من عشاق الغزل وفساق النظر»[1].

عزت مريم سماط في هذه الفقرة اتهام بعضهم لدار التمثيل بأنها دار

(*) أستاذة النقد المسرحي في المعهد العالي للفنون المسرحية ـ الكويت.

(١) مريم سماط، «مذكرات ممثلة: التمثيل العربي،» الأهرام، ٢٤/٩/١٩١٥.

خلاعة ومجانة ودعارة (وكانت مريم سماط تعمل في جوق التمثيل التابع لهذه الدار) إلى إفراط الأوانس بالتبرج ومغالاتهن في السفور، والأوانس هنا هن الفنانات وتحديداً الممثلات، والممثلة في تلك المرحلة كانت تغني وترقص وتمثل، ضمن المفهوم الذي كان سائداً عن التمثيل آنذاك. لذلك فهي تتوجه إلى الممثلة وكأنها تحاول إرشادها إلى عدم الإفراط بالتبرج، وإلى عدم المغالاة في السفور منطلقة من مفاهيم وقيم اجتماعية كانت تتحكم في سلوك الفنانة، وكانت تصنّفها بالغانية.

كما تدفعنا هذه الفقرة للالتفات إلى أمور كثيرة تتعلق ببدايات صعود المرأة إلى الخشبة المسرحية، وتتعلق أيضاً بآلية هذا الصعود. ومن هذه الأمور تشكلت لدينا تساؤلات متنوعة منها: كيف واجهت المرأة ذاتها لكي تتمكن من اختراق المنزل/ المكان للصعود إلى الخشبة المسرحية؟ كيف كانت صورتها؟ لماذا صنّفت بالغانية؟ أيعود ذلك لارتباط المهنة بالظهور (Exhibitionisme)؟ كيف طرحت هويتها الاجتماعية؟ هل أسهمت في تغيير صورة الممثلة في ما بعد وفي تغيير نظرة المجتمع إليها وهي لم تكن في نظره سوى غانية؟

من هذه التساؤلات تبلورت إشكالية بحثنا التي تتكون من نسقين: **النسق الأوّل**، يدور حول علاقة الفنانة مع ذاتها، أما **النسق الثاني**، فيتناول صورة الفنانة في المجتمع وهي الصورة التي تشير إلى هويتها الاجتماعية. وسنستند للرد على هذه الإشكالية إلى ملامح من سير ثلاث ممثلات صعدن إلى الخشبة في مرحلة العشرينيّات هن: مريم سماط (١٨٩٠ ـ ١٩٢٠) وهي سورية الأصل ومصرية المنشأ؛ روز اليوسف، أو فاطمة اليوسف (١٨٩٠ ـ ١٩٥٨)، اللبنانية الأصل والمصرية المنشأ؛ وفاطمة رشدي (١٩٠٨ ـ ١٩٩٠) المصرية الأصل والمنشأ.

سنحاول أن نجتلي من سيرهن هذه تحدي كلّ منهن لذاتها وللموروث، وسعيها إلى تغيير صورة الفنانة ولتحديد مفهوم اجتماعي مغاير عن المفهوم السائد للممثلة. نجد في هذا المجال أنه من الضروري الإشارة إلى أن هؤلاء الثلاث لم يظهرن على الخشبة المسرحية في السنة نفسها، بل كان هناك فارق عدة سنوات، كما أنهن لم يحظين بالمستوى الثقافي نفسه. ولكنهن عملن في المسرح، في مرحلة مشتركة، وعلى خشبة مسرحية واحدة هي الخشبة المصرية، وعملن في نوع من المسرح واحد هو المسرح الفودفيل الذي كان سائداً آنذاك.

أولاً: في العلاقة مع الذات

يشير تنوع هذه التساؤلات التي مهدنا بها لبحثنا، إلى المهمة الصعبة التي ينبغي للممثلة القيام بها، وهي تتلخص بمجموعة من التحديات التي تفرض عليها، لأنها ترتبط بمواجهة الذات بكُلّ موروثاتها وخاصة عندما دخلت مجال الفن المسرحي لأنه، وبحسب دوفينيو: «إذا كان الفن المسرحي، يمتلك ذلك التعبير الجمالي الذي يتشكل فيه الوعي بتجاوز الذات لغرض تحقيقها، فإن دخول المرأة لهذا الميدان في العالم العربي يمثل بدايات بلورة الوعي الذاتي الإبداعي»[٢].

ويعتبر دخول الفن المسرحي الخطوة الأولى لوعي هذه الذات، لأن المرأة/ الفنانة بداية كانت كائناً بغيره لا بذاته، وكانت خاضعة للقيم الاجتماعية التي تحدد مفاهيم سلوكية سادت مرحلة العشرينيّات. وتتشكل هذه المفاهيم في نمطين من أنماط السلوك التقليدي: أحدهما نابع من ذات المرأة التي تستسلم لما رسخه الموروث، والآخر فرض عليها من الخارج.

ولكي تتحرر من سلطة هذين النمطين ولكي تظهر على الخشبة المسرحية، كان على الممثلة القيام بتحديين: داخلي وخارجي. وهي تقوم بهما رافضة التقاليد والقيم، ورافضة اعتبارها كائناً بغيره أي منعها بأن تعيش بذاتها، بحيث لا تعود تشعر بالاكتمال بذاتها، ولا المجتمع يقبلها ككائن بذاته[٣]. وبذلك لا يسمح لها بامتلاك التمثيل الكامل للثقافة الاجتماعية، لأنها لا تملك علاقة مباشرة مع الواقع الثقافي، كما هو محدد من قبل القيمين عليه، ومن قبل النظام المعرفي الذي تبدو داخله سلطة القيم مقبولة وطبيعية وفقاً لأبنيتها السلطوية التي تشعر المرأة بالإحباط العميق وبتمزق بين الحياة الفعلية المحكومة بقانون التطور، وبين الصور النمطية القديمة التي تصدم[٤] والتي تبقيها خارج الواقع، خارج الفعل الثقافي.

لذلك نتساءل في ظلّ هذا النظام المعرفي، كيف ستتمكن من تحدي هذه الذات، وكيف ستتجاوزها لكي يتقبلها المجتمع؟ وما هي العوامل التي تسهم في

---

(٢) Jean Duvignaud, *Esquisse d'une sociologie du comedien* (Paris: Gallimard, 1955), p. 150.

(٣) هيلجا كرافت، **كاتبات المسرح في ألمانيا ومسرح الآخر**، ترجمة فوزية حسن (القاهرة: مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، ١٩٩٧).

(٤) أوبير دريفوس وبول رابينوف، **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج أبي صالح؛ مراجعة مطاوع صفدي (بيروت: مركز الإنماء العربي، [١٩٨؟])، ص ١٩١.

تحدي هذه الذات، والذات المقصود تجاوزها هنا هي الإرادة الجماعية عند روسو التي تذوب فيها إرادة الأفراد ولكنها تتجسد في مفهوم الفاعل الاجتماعي، وهو المفهوم الذي يجعل العلاقة الاجتماعية بعداً أصيلاً في الفرد[٥].

١ ـ العوامل التي أسهمت في التحدي والتغيير

إن تجاوز هذه الذات لدى المرأة ولا سيما الفنانة المصرية، بدأ عندما توافرت عوامل اجتماعية وثقافية في مصر أسهمت في عملية التغيير، وقد ظهرت في إطار الجمعيات النسائية ودعت إلى تحرير المرأة. وعوامل ثقافية أسهمت في ازدهار الصحافة التي اهتمت بالحركات النسائية. بل أكثر من ذلك فقد شجعت هذه الصحافة الفن والفنانين. وقد لفتني وأنا أبحث عما يفيدني في سير الممثلات الثلاث موضوع بحثي، أنه إلى جانب الصحف التي كتبت فيها النساء في تلك المرحلة، والتي شكلت صوتاً يرفع قضايا المرأة ويدعو إلى تحريرها، أسست الممثلة فاطمة اليوسف مجلة **روز اليوسف**، وظهرت مجلة **المسرح** التي تصدر في مصر منذ عشرينيّات القرن العشرين، وهي مجلة نوعية امتلأت صفحاتها بأخبار الممثلين والممثلات، وعنيت بمتابعة نشاطهم، وبتقصي أخبار المسرح العالمي.

كتب في هذه المجلة بعض ممثلين وممثلات تلك المرحلة مثل الممثل محمد عبد القدوس وفاطمة رشدي وعزيزة أمير، وكتب فيها أيضاً أهم الكتاب والصحافيين في مصر مثل: زكي عكاشة، ومحمد حسين هيكل وعباس محمود العقاد. كما كانت مجلة المسرح وسيلة انفتاح على الغرب فأسهمت في تعريف المسرحيين إلى تطورات الفنون وتحديداً المسرح، وفي ما بعد السينما.

ـ الانفتاح على الغرب والتأثر به

لاحظنا من خلال قراءتنا لمجلة **المسرح**، التأثير الغربي المباشر والسريع على الممثلات المصريات، إن من جهة الشكل (الملابس المكشوفة)، أو من جهة تتبع أخبار الممثلين والممثلات مثل الممثلة الكبيرة سارة برنار، التي تأثرت بها كثيراً الممثلة فاطمة رشدي[٦]. هذا وكان الانفتاح على الغرب والتأثر به قد بلغا أوجهما

---

(٥) ألآن تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٢)، ص ١١٠.

(٦) **المسرح** (١٥ تموز/يوليو ١٩٢٧).

في مصر في تلك المرحلة، وبخاصة في المجالات الثقافية كالفنون والتمثيل. وللدلالة على ذلك نستعين بفقرة من مقالة كتبتها الممثلة المسرحية عزيزة أمير، الملقبة بإيزيس، في مجلة **المسرح** عام ١٩٢٦، تردّ فيها على مقالة هاجم فيها زكي عكاشة الممثلات والتمثيل في مصر آنذاك، وتقول: «لقد زرت معظم عواصم أوروبا ورأيت أكبر مسارحها، وعرفت أكبر ممثلاتها. وإني أصرّح لك بِكُلّ يقين إنّك لن تستطيع أن تجد بين ممثلات باريس ـ التي تعدها ويعدها كلّ إنسان سواك لم تطأها قدماه كعبة الجمال ومهبط الفتنة ولا في أي مسرح من المسارح التي أعرفها مثل الكوميدي فرنسيز ممثلة واحدة تفوق ممثلاتنا في الجمال»[٧].

كما أمد الغرب رجال النهضة بأفكار وآراء جديدة، فلعبوا دوراً كبيراً في تشجيع الاتجاهات الجديدة في أجناس الأدب والفن ومن بينها إنشاء مسرح عربي محترف مهد لظهور الممثلة المسرحية، ثمّ تقبل صورة الفنانة اجتماعياً[٨].

ويؤكّد ذلك جابر عصفور بقوله: «كان على المثقفين الذين تلقوا في أوروبا علوم العصر الحديث وثقافاته، أن يستبدلوا الحرية والمساواة بطبائع الاستبداد في أنساقه الاجتماعية والسياسية، وكان عليهم أن يستبدلوا بالتراتب القمعي للأنواع الأدبية المساواة بينها بالمعنى الذي يجعل لكاتب القصة عموماً، والمسرح خصوصاً، مكانة لا تقل عن مكانة الشاعر في المستويات المتعددة للقيم المعرفية والإبداعية الاجتماعية»[٩].

إذاً، لقد شجع النهضويون المسرح وامتدحوه ولكنهم تحفظوا على مدى تأثيره. ويظهر هذا التحفظ في قول أحمد فارس الشدياق الذي يعتبر: «أن المسرح يعلم الناس محامد الأخلاق والمكارم، ولكنه يعلم النساء العشق وخيانة الأزواج»[١٠].

نضيف هذا العامل إلى غيره من العوامل التي أسهمت في ظهور الممثلة على الخشبة المسرحية، وفي سعيها إلى تغيير صورتها كممثلة في علاقتها بذاتها

(٧) عزيزة أمير، «خطاب مفتوح إلى الأستاذ زكي عكاشة،» **المسرح** (٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٦)، ص ١٨.

(٨) خالدة السعيد، **الحركة المسرحية في لبنان، ١٩٦٠ ـ ١٩٧٥** (بيروت: لجنة مهرجانات بعلبك، ١٩٩٨)، ص ١٤.

(٩) جابر عصفور، **زمن الرواية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ مكتبة الأسرة، ١٩٩٩)، ص ١٠٥.

(١٠) نازك سابا يارد، **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة** (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٧٩)، ص ١١١.

وفي علاقتها بالآخر؛ فبادرت ترفض امتثالها للأنا الأعلى النسائي الذي ينبع عادة من ثنايا الحياة الاجتماعية ومن العادات المتوارثة التي تمارس يومياً. وقد تكون هذه العادات من أسباب عدم تمكن المرأة بشكل تام من امتلاك أدوات التعبير الخاصة بها، الخاصة بالذات التي سعت المرأة الممثلة إلى إعادة امتلاكها على عدة مستويات منها:

٢ ـ أشكال العلاقة مع الذات

ما يحكم الأمر هنا هو العلاقة الاجتماعية المحددة من قبل الآخرين التي ترفض أن تكون ذات المرأة الممثلة أو أناها المتكلمة في قلب الفعل أي في قلب تعديل المحيط المادي والاجتماعي الذي يفترض من المرأة/الممثلة العودة إلى الذات ليس فقط رفضاً للنظام ولكن أيضاً رغبة في أن تكون مسؤولة عن حياتها الخاصة. ولكن هذا الشكل من العلاقة ينطوي على قطيعة مع الأدوار الاجتماعية التقليدية. وفي الوقت نفسه يحتاج إلى بذل جهد مستمر لإعادة بناء العالم بعيداً عن النفس الفردية وبالقدر نفسه بعيداً كلّ البعد عن النفس الفردية[(١١)].

وعت الممثلة هذه العوامل عندما دخلت المجال الفني؛ فبهذا الدخول شاءت أن تتجاوز هذه الذات لتحقيقها. ويدل على ذلك قول فاطمة رشدي حيث تشدد على تنمية الذات التي ينبغي أن تأتي من قلب الفعل، أي من قلب تعديل المحيط المادي:

صادفت من المعاكسات ما لم تصادفه ممثلة غيري، ولم يفجعني كلّ ذلك في أمل من آمالي، أو مطمح من مطامحي الواسعة. أنا لا أعبأ بشيء مطلقاً لأنني لا أعمل لغاية شخصية أبداً وإنما أعمل لأخلق من نفسي ممثلة مقتدرة يفخر بها المسرح المصري، وتستطيع أن تفاخر بها المسارح الأوروبية. إني أريد أن أرفع رأس أمتي وأعلي شأن وطني من هذه الناحية الفنية الدقيقة[(١٢)].

ونرى في هذا المجال ضرورة التعريف بهؤلاء النساء الفنانات، موضوع بحثنا، لإظهار قدراتهن الكبيرة على تحدّي الذات؛ **فمريم سماط**، قدُمت إلى مصر مع أبيها وأخوتها في أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر. مثلت مع أختيها هيلانة

---

(١١) تورين، **نقد الحداثة**، ص ٣٨١.

(١٢) حديث مع السيدة فاطمة رشدي، في: **المسرح** (٢٨ آذار/مارس ١٩٢٧)، ص ١٨.

وحنينة (مثلتا مع أحمد أبو خليل القباني). كانت من أكثر ممثلات جيلها ثقافة وموهبة، ووصفها جورج أبيض فقال: «أنّها تمتاز بجمال الوجه ورشاقة القوام وقوة الصوت ووضوح النبرة وسلامة العبارة.» ثمّ أحدثت ثورة في عالم الفن، لأنها كانت من القلائل من بين الرجال والنساء الذين كتبوا سيرتهم الذاتية، ولا سيما ما يرتبط منها بسيرتهم الفنية وما يكشف عن التحديات التي قاموا بها.

فاطمة رشدي، كانت في التاسعة من عمرها، لا تفقه من الكتابة والقراءة شيئاً. كانت ترافق أمها وأختها للعمل في فرقة أمين عطا الله في الإسكندرية وتقول في ذلك: «هذه هي الصورة التي تفتحت عليها عيناي. وكان طبيعياً أن يتجه اهتمامي إلى الفن وأنا أشاهد أختي كلّ ليلة على خشبة المسرح تغني»[١٣]. ثمّ بدأت فاطمة تغني بتشجيع من سيد درويش. ومن حالات تحدي الذات التي عاشتها فاطمة رشدي هي مما ترويه:

ذات يوم قلت لمحمد تيمور أريد أن أكتب مسرحيات وروايات، وكان يجلس إلى جانبه عزيز عيد؛ فقدمني محمد تيمور إليه فسألني هل تعرفين القراءة؟ فقلت لا. قال: كيف تريدين إذن أن تكتبي مسرحيات وروايات؟ فأجبته بِكُلّ بساطة: سهلة. أي إنسان يعرف القراءة والكتابة، يمكنني أن أملي عليه ما أريده. فضحك عزيز عيد وقال: يا ابنتي لا بدّ أن تتعلمي القراءة والكتابة. ثمّ سألها: هل تودين أن تصبحي مثل روز اليوسف؟ وتجيب فاطمة: يا ليت. فيقول لها: إذاً عليك أن تقدّمي المهر. ولما سألته ما هو هذا المهر، يجيبها على الفور: الدراسة العميقة المتواصلة. يجب أن تقرئي وتقرئي كثيراً، واشترى لها كتباً في تاريخ القرون الوسطى والتاريخ الإسلامي والأدب، وأحاطها بعالم واسع غريب هو عالم الكتب والتاريخ والعظماء[١٤].

وظلت تقوم بجهود كبيرة إلى أن تمكنت من التمثيل، وأتقنت أدوار الشخصيات التاريخية حتى أطلق عليها لقب «الممثلة التراجيدية العظيمة».

روز اليوسف، اسمها فاطمة محمد محي الدين اليوسف. مات والداها وهي طفلة. وكان أبوها تاجراً ثرياً. عاشت يتيمة في طرابلس (لبنان)، فعملت في خدمة

---

(١٣) فاطمة رشدي، «مذكرات فاطمة رشدي: الحلقة الأولى،» إعداد عفاف يحيى، المسرح (تموز/يوليو ١٩٢٦)، ص ٢٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٤.

إحدى العائلات اللبنانية المسيحية التي غيرت اسمها من فاطمة إلى روز، حتى مجيء أحد أصدقاء الأسرة فاصطحبها إلى مصر. هناك تعرفت إلى إسكندر فرح صاحب الجوق المصري للتمثيل. فضمها إلى فرقته وعملت مع عزيز عيد ومع جورج أبيض، وعرفت بقدرتها التمثيلية المميزة. وبعد أن أدت أفضل الأدوار أصدرت مجلتها **روز اليوسف عام ١٩٢٥**، التي بلغت درجة كبيرة من الرقي والنجاح.

إن دلّت ملامح تحدي الذات في هذه السير الثلاث على شيء، فهي تدلّ على انخراط الذات الإنسانية في قلب الفعل، وعلى تحدّي عوامل خارجية متنوعة منها:

أ ـ الخروج من المنزل والانعتاق من سلطة المكان

تخلت الممثلة عن المنزل/المكان وتوجهت نحو الخشبة المسرحية. وقد تزامن هذا التوجه مع ارتفاع أصوات النساء التي طلعت من الصحف مطالبة بحق المرأة بالخروج من المنزل للتعلم والعمل، والتي علت أصواتها في التظاهرات تنشد الحرية وتطالب بخلع الحجاب. ولكنه كان توجهاً مغايراً من خلاله انتقلت هذه الممثلة بحركة عمودية من مرتبتها الاجتماعية الضيقة إلى مرتبة اجتماعية أكثر تقدّماً في البنية الاجتماعية التراتبية، أي انتقلت إلى فضاء رحب عارٍ لا يمتلئ إلا بها وبحركة جسدها، إنه فضاء الخشبة وحيّزها اللامنتهي، حيث أحست الممثلة بأن ما يمثله دور المرأة الحداثي في الخروج والظهور على الخشبة، يتعارض تماماً مع دور المرأة ومهمتها في المجالات الأخرى. كما أدركت أن هذا الخروج من المنزل والانتقال إلى خشبة المسرح لا يحققان شرعيتهما بذاتهما من خلال شروطهما الخاصة؛ فهذا الانتقال الحامل لتحولات نوعية يصبح جزءاً من عملية عرض المرأة لدورها المتغير في المجتمع وفي الثقافة السائدة، وهو وإن كان يفرض شرعيته من داخله، فلا يمكن أن ينفصل عن الخطاب الجماعي.

لذلك بات من الضروري أن تفترض حركة الانتقال هذه والخروج من البيت، القيام بتحديات كبيرة للنظام المجتمعي المعارض لها، لأنه في هذا البيت أقيمت الزوايا التي رسمت حدود حركة جسدها لمدّة طويلة من الزمن، ولأن هذا البيت بحسب موس هو: «أول فضاء تتعلم فيه المرأة تقنية الجسد، فإن هذه التقنيات هي التي تحدد، دون شكّ، معظم سلوكاتنا اليومية، كما تدفعنا إلى الانصياع لمعايير المجتمع وأخلاقياته وقوانينه». ونضيف أن هذه التقنيات تدفع المرأة أيضاً للخضوع لسلطة الرجل، وعندما تتخطى المرأة الممثلة فضاء هذا البيت

وتتخلى عن حدوده الضيقة، وتعتلي فضاء الخشبة، تبدأ الخطورة تحف بحياتها لأنها تجاوزت الحركة المرسومة لها داخل المنزل، إلى حركة حرة تقوم بها على الخشبة، مع ما تفترضه هذه الحركة من ظهور وعرض للجسد وانفلات من حدود المكان/البيت وأطره الضيقة، والتحرر من سلطة الرجل المكرّسة داخل هذا الحيّز، والتي تدّعي حماية المرأة، ولا سيما أن هذا البيت هو بحسب فاطمة المرنيسي: «المكان الذي يعشن فيه: إنّه تشابك مركزي مطلق في كلّ الهندسة التزيينية الإسلامية بين كائنات وفضاء»[١٥]، وهو مقسم بين النساء والرجال بشكل يدلّ على تجسيد لتوزيع نوعين للسلطة والنفوذ ولتوزيع نوعي للعمل.

وفي هذا المجال يشكل الشرف والطهارة مفهومين جدّ حسّاسَين في الهندسة الاجتماعية لهذا البيت، لأنهما يربطان بطريقة شبه قدرية بين مكان الرجل والسلوك الجنسي للنساء الخاضعات له (زوجات وأخوات)؛ فلقد حرّم عليهن الخروج، وبنيت لهن المقصورات الخاصة، والزوايا المحددة التي يستطعن الحراك فيها. ولكن الممثلة اخترقت هذا الحريم، وهذا الحيز الفضائي الضيق، وتحدت كلّ أطر المكان وهندسته المخصصة لها، وخرجت إلى مكان مختلف يخرج عن سلطة الرجل وهو مكان أكثر رحابة واتساعاً. خرجت وهي مدركة للعواقب التي ستصطدم بها والتي نسجتها المفاهيم الأخلاقية السائدة.

ولكن هذا الأمر لا ينطبق على ممثلاتنا الثلاث، فقد ساعدتهن ظروفهن على تجاوز هذا العائق، أي عائق الخروج من المنزل؛ فمريم سماط خرجت إلى مصر مع أبيها وأختيها، وعملوا معاً. وفاطمة رشدي نشأت في بيت يمارس الفنون، وكانت أمها تصطحبها إلى المسرح مع أختها لتغني. أما روز اليوسف، فقد نشأت يتيمة، وكانت تملك قرارها بنفسها. ومع ذلك لقد كان عليهن القيام بتحديات كبيرة لأنهن صعدن إلى الخشبة المحفوفة بالمخاطر مثل:

ب ـ التحريم الديني للمسرح والرفض الاجتماعي له

منذ العام ١٨٤٨، أي منذ منتصف القرن التاسع عشر، أي تاريخ معرفة العرب بالمسرح الحديث، والمحاولات جادة من أجل ترسيخ المسرح في سياق عضوي مع ثقافتنا، ومن أجل التأكيد للناس وللسلطات الدينية والأنظمة

---

(١٥) فاطمة المرنيسي، الجنس كهندسة اجتماعية بين النص والواقع، ترجمة فاطمة أزرويل (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٦٠.

السياسية والتربوية والثقافية، إن دور المسرح لا يقل أهمية عن دور المدرسة الموجه. ولم يكن من السهل على الرواد المسرحيين القيام بهذا العمل إلا بعد جهود مضنية وصبر وكفاح، لأن التياترو في تلك المرحلة كان ما زال يحمل في نفوس الجماهير تلك المشاهد المثيرة والرقصات والأدوار المرفهة التي تزودهم بها النوادي الليلية أسوة بالخمر والميسر، لذلك صنّف من الكبائر «الخطايا الكبرى». وترافق هذا الرفض الديني المجتمعي وتحريمه للمسرح مع تصدّي رجال الدين لرجال المسرح، وظهر ذلك عندما اشتكى الشيخ سعيد الغبرا المسرحي خليل القباني الذي ألّف فرقة مسرحية في سوريا، إلى السلطات العثمانية قائلاً: «الفضيلة ماتت، والشرف وئد، واختلط الرجال بالنساء».

وقد شمل هذا التحريم والرفض الاجتماعي للمسرح الممثل والممثلة على السواء. إذ اعتبر محمد تيمور أن نظرة المجتمع للممثل كانت نظرة دونية وقد سمي بـ «المضحكاتي» (Bouffon). لذلك اعتبر محمد تيمور أن ممارسة التمثيل أمر يوازي بصعوبته وجرأته حركات تحرير المرأة في تلك المرحلة ويقول في ذلك: «لعلي لا أكون مغالياً إذا شبهت اقتحام ذلك المحامي النابه عبد الرحمن رشدي للمسرح العربي في جرأة وفي غير مبالاة للسائد من عرف وتقاليد وأوضاع اجتماعية. . . بتلك الحركات الجديدة الجريئة التي تميز بها عصر السفور، واشتراك المرأة مع الرجل في ميدان العمل»[١٦].

ج ـ صورة الممثلة في المجتمع: «بنت الهوى» أو «الأرتيست»

خرجت الفنانة من المنزل، وتحدّت الرفض الاجتماعي لخروجها وظهورها على الخشبة، ولكن كيف ستحارب الصورة المنغرسة في الذهنية عنها. صورة «بنت الهوى» التي تنافت مع القيم الأخلاقية السائدة منذ ظهورها أمام الجمهور؟ وقد تنوعت مستويات هذه الصورة بحسب المراحل التي تعلق بها ظهور المرأة على الخشبة. مثلاً: بعودتنا إلى الإطلاع على بداية ظهور المرأة على الخشبة المسرحية في المسرح اليوناني، نجد أن الرجل الفنان قد صنف برتبة أعلى من العبيد بقليل، ونجد أيضاً أن الممثلة الأولى كانت تعتبر مومساً، لذلك كانت تجبر على الصعود إلى الخشبة عارية، وفي أحسن الأحوال كما تقول روبرت سكلار: «إنّه في أزمنة

---

(١٦) عبد الرحمن ياغي، **في الجهود المسرحية الإغريقية، الأوروبية، العربية: من النقاش إلى الحكيم** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٩)، ص ١١١.

مختلفة كان من المحظور على المرأة التمثيل نهائياً، وحين سمح لها بذلك، أجبرت على ارتداء ملابس تميزها»[١٧].

ومرد ذلك يعود إلى أن نظرة المجتمع إليها كانت نظرة احتقار، فقد سميت بـ «بنت الهوى»، أو بـ «الأرتيست» بالمعنى الانتقاصي والتحريفي للترجمة الحرفية لكلمة «أرتيست» التي أصلاً تعني فنانة، وقد تمّ التداول بها منذ بدايات الوجود الفرنسي في مصر. ولكن حدث انزلاق لها في اللغة المحكية، في المفهوم والسياق، وصارت تعبر عن الفتيات اللاتي كانت القوات الفرنسية تصطحبهن لتقديم الرقصات ولتسلية الجنود والترويح عنهم، ذلك لأن اللجوء إلى العاهرات هي عملية سارية في الجندية؛ فاختلط التعبير بين بنات الهوى وبنات المسرح، وصارت حدود التمييز بينهما صعبة. إذ إنّه ما تزال حتّى اليوم كلمة «أرتيست» تدلّ على المرأة التي تسلك سلوك الإثارة بالمفهوم الشعبي، وتوصف بـ «الأرتيست» المرأة التي ترتدي ثياباً فاضحة أو تتبرج بشكل بارز جداً. وتؤكد ذلك الممثلة المسرحية زينات صدقي، التي ظهرت على الخشبة المسرحية في العشرينيّات، وذلك عندما سألها أحد الصحافيين: «هل قرأت يوماً أن أحد الكتاب في مصر قرر أن التمثيل ملجأ المنبوذات وموئل العارضات ومحط رحال البائعات لأعراضهن ومرتزق الفاجرات؟» أجابت زينب صدقي:

هذه تهم شنيعة. هذه سفالة. . . إننا إذا شئنا أن نعرض أنفسنا فلدينا متسع أخصب من هذا في أماكن أخرى. . . إننا نتعب ونشقى، إننا نجهد أنفسنا وننهك قوانا نهاراً وليلاً في سبيل إرضاء نفوسنا الفنانة، أنّهم يقيسوننا إلى المتسكعات اللواتي نبذهن المسرح. . . اللواتي يسمين أنفسهن أرتيست خوفاً من الفضيحة فيسئن إلى سمعتنا جميعاً وها هنّ منّا. إني لا أرضى لنفسي ولا لزميلاتي هذه الوصمة الشنيعة التي تشوه سمعتنا وتحط من قدْرنا. ولو أن القانون المصري كالقانون الفرنسي لما صبرنا على هذه الحالة[١٨].

د ـ استخدام الجسد على الخشبة

ويمكن أن نعزو سبب هذا التصنيف والتوصيف للمرأة الفنانة، إضافة إلى

---

(١٧) روبرت سكلار، «نحو نظرية مسرح المرأة، في مجلة *Drama Review*»، ترجمة سناء صليحة، مجلة المسرح المصرية، العدد ٥٧ (١٩٩٣)، ص ٦٩.

(١٨) «القبلة: لقاء مع زينب صدقي،» المسرح (٢١ آذار/مارس ١٩٢٧)، ص ١٦.

التحريم الديني والمنع الاجتماعي لظهورها على الخشبة، إلى استخدام الفنانة لجسدها في سياق الأداء المسرحي. وهذا ما يشكل وجهاً آخر من وجوه التحدي في الظهور عبر المسرح الذي يتميز بخاصية تجعل منه فناً شديد الاختلاف عن المظاهر المادية الأخرى للثقافة؛ فهو، أولاً، ينعت بالخطورة لكون العرض المسرحي ينتج من الطبيعة الخاصة للعلاقة التي تتولّد أو يولدها العرض عبر الجسد بين الممثل والمشاهد. هذا الجسد يرتبط في الأذهان بالإغراء ومذهب المتعة (Hedoniste)، وعندما يبرز الجسد تختزل المرأة إلى حدوده، ويختزل هذا الجسد إلى البعد الجنسي[١٩]. إن ارتباط جسد المرأة بهذا البعد حوّلها إلى مجرد عنصر رمزي على خشبة المسرح، وهي وإن كانت ممثلة عظيمة لكنّها غالباً لا تنجو من هذا المفهوم لأن التمثيل ينطوي على حالة بارزة ظاهرة للعامة، وهي تنحو نحو اختصار وجود المرأة إلى موضوع إغراء وإثارة فحسب.

فمنذ بداية ظهورها على الخشبة، عرفت الممثلة المسرحية أنّه بين الدعوة لتحرر المرأة وبين الإصرار على إبقائها داخل المنزل، هناك نضال من نوع آخر ينبغي أن تخوضه هذه المرأة الممثلة للوصول إلى المسرح، لأن صناعة المسرح، أو تقديم عرض مسرحي، يفترض الظهور وليس الاختباء، كالاختباء وراء قصة أو قصيدة شعر تكتبها شاعرة من وراء الحجاب، أو داخل المكتب أو المنزل، ولا وراء لوحة تشكيلية ترسمها فنانة تشكيلية في محترفها. بل هو أداء يفترض ظهوراً على الخشبة من خلال الجسد والصوت والتعبير الحيّ، وهو حضور سافر لا حجاب يغطيه عن المشاهد. لذلك تنفرد الممثلة وحدها وتتميز عن غيرها بمشكلات ذات خصوصية ناجمة ولا شكّ عن خصوصيات اجتماعية وبيئية وثقافية، وعن مشاكل تتعلق بمسائل الحريات، وطبيعة التقاليد والمعتقدات، وعلى صعيد عدد لا بأس به من المفردات اللغوية والتصنيفات: العاهرة، الأرتيست، الغانية، سواء في التعبير الشفوي الدارج، أو في التعبير الفصيح كما ذكرنا[٢٠].

كلّ هذا اقتضى من المرأة النضال من أجل إضفاء شرعية تسهم بشكل فعّال ومباشر ومؤثر لدعم خروجها إلى المسرح الذي ظلّ مكرّساً باعتقاد الناس أنّه خروج للاستعراض؛ فلم يتم الاعتراف بها كشخص يبدع أو يقدم أعمالاً فنية

---

(١٩) المرنيسي، **الجنس كهندسة اجتماعية بين النص والواقع**، ص ١٢٢.

(٢٠) ليزابيث جودمان، **التيارات المسرحية النسوية المعاصرة**، ترجمة آمال أبو شادي؛ مراجعة سمية رمضان (القاهرة: وزارة الثقافة، مركز اللغات أكاديمية الفنون، ١٩٩٨)، ص ٣٩.

جادة تستحق اهتمام الجمهور وتستقطب آراء النقاد إلا مؤخراً، ومع ظهور ممثلات أظهرن قدرة على أداء فني معبر وجاد أسهم في تغيير صورة استعراض الممثلة لجسدها، مثل روز اليوسف، التي نالت عام ١٩٢٥، جائزة التفوق في الأداء التمثيلي، وقد كانت الممثلة الأولى في فرقة يوسف وهبي. وقد قال عنها زوجها زكي طليمات: «إنها ممثلة جادة، عندما أدت دور شخصية مجنونة ذهبت إلى مصح عقلي لمراقبة حركات المجانين فيها»[٢١]. كما اعتبرها محمود تيمور في كتابه **حياتنا التمثيلية**[٢٢]: «ممثلة جيدة تتوافر فيها أربع مميزات: حبها للفن وتفانيها في خدمته، ورشاقتها على المسرح، وفهمها للأدوار التي تمثلها، وصوتها العذب الذي تتخلله الرعشة الناعمة؛ فأوكل إليها دور البطولة في مسرح الفودفيل، ولقبت بالفودفيلية الحسناء».

ثانياً: في مسألة الهوية الاجتماعية

إن هوية الفنانة الناتجة من الصورة الانتقاصيّة المنغرسة في الذهنية العربية، هي هوية موروثة حازت عليها الفنانة مرتين: مرة لأنها امرأة ومرة لأنها فنانة. لذلك تسعى هذه المرأة الفنانة إلى خلقها في سياق متغير ومتطور من خلال وعي الذات أدواتها الفكرية ومنهجياتها وسياقها ومسلكيتها الذي يستتبع وعيها لماهيتها[٢٣]، والذي يقتضي مستوى آخر من التحدي في البحث عن صورة الذات داخل المجتمع، حيث تحاول هذه الفنانة أن تحتل مكانة لها بقصد توكيد هويتها وخصوصيتها الفنية.

هنا تنشأ الصعوبات وتتوالد المشكلات، لأن معالم الهوية الاجتماعية عديدة يمكن تلمسها في الآثار الفنية التي تقدّمها والتي يمكن أن تحدث تغييرات في بعض العادات والمفاهيم في مجتمعها، وبذلك ينتفي الخوف والحذر من إظهار الجسد وحضوره على الخشبة. ويصير لهذا الحضور على الخشبة المسرحية وجه آخر يساعد المرأة على خوض أشد المشاريع جذرية في حياتها بحيث تصير الفنانة هي التي تؤسس للاختلاف والتمايز، لتوكيد ذاتها فنياً (ترؤس الفرق) واجتماعياً من

---

(٢١) ياغي، **في الجهود المسرحية الإغريقية، الأوروبية، العربية: من النقاش إلى الحكيم**، ص ١٩.

(٢٢) محمود تيمور، **محمد تيمور: حياته وأعماله**، ٢ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣)، ج ٢: **حياتنا التمثيلية**.

(٢٣) مشهور مصطفى، «المسرح العربي، والبحث عن صورة الذات في صورة الآخر،» **عالم الفكر**، السنة ٢٥، العدد ١ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٦)، ص ٤٧.

خلال الفن، وهكذا تتجاوز ما قد يختصر كيانها إلى جسد، أو يقدمها كشيء.

وفي هذه الحال يتوقف الأمر على الظروف التي تحدد دور المرأة في المسرح، وتحدد أيضاً الطريقة التي تنتج بواسطتها الأعمال المسرحية والكيفية التي يستقبلها بها الجمهور[٢٤]. وبعد ذلك نجد أن تأكيد صورة الذات لا يتم من خلال طرح المشكلات والمسائل الاجتماعية فحسب، بل ينجلي في كيفية التعبير عنها، أي كيفية امتلاك الأدوات الخاصة بالتعبير لرسم تلك الصورة. وبمعنى آخر كيفية البحث عن خصوصية التعبير الفني المسرحي وانفلاته من رحم السائد من التعبير والتقاليد والعادات الذي كان سبباً للهجوم الأخلاقي على فن التمثيل وعلى الممثلات اللاتي أخذن على عاتقهن مهمة التجديد في المجالات المتعددة التي اقتحمنها. أعني الاقتحام الذي أهاج عليهم التيارات المحافظة، وفرض عليهن تحمل الكثير من شواذات هذه النزعة الملازمة لتيارات الجمود. ولكنه، أي الاقتحام، عمل على الوصل بين أجيال الاستنارة المتعددة في مشروعهن الباهظ الثمن، ما جعل التقاليد المسرحية والجهود الفنية في هذا الصدد تستقر وتشدّ الفئة المثقفة من المجتمع وتستميل إليها العناصر التي ينظر إليها المجتمع نظرة تقدير وإجلال. ويعني ذلك أن التوصل إلى إيجاد أدوات التعبير، أسهم في تشكيل الوجه الآخر من اختلاط القيم الذي يؤدي إلى شيوع نزعة الهدم وتدمير كلّ المتعارف عليه من الأعراف البالية، وفي امتلاك أدوات مناسبة نابعة من ثنايا الهموم اليومية والهواجس المقيمة التي يلتقي فيها العام والخاص. وظلت هذه المساعي لتغيير صورة الممثلة مثار تساؤل، وظل المنتمون إلى الطبقات المحافظة التقليدية ينظرون بريبة إلى هذه الدوائر الفنية[٢٥].

١ ـ بعض المشكلات التي ينفرد بها واقع المرأة الممثلة

يقول تورين: «إن الذات هي اسم الفاعل عندما يكون على مستوى الفاعلية التاريخية لإنتاج توجهات كبرى معيارية للحياة الاجتماعية. هذه الذات هي التي تشكل عصب الحركات الاجتماعية المختلفة التي عن طريق طرحها للتوجهات الاجتماعية الجديدة تقوم بإنتاج المجتمع»[٢٦].

---

(٢٤) هيلين كيسار، المسرح النسوي، ترجمة منى سلام (القاهرة: مركز اللغات والترجمة أكاديمية الفنون، ١٩٩٧)، ص ٩٥.

(٢٥) ياغي، في الجهود المسرحية الإغريقية الأوروبية العربية: من النقاش إلى الحكيم، ص ١١٨.

(٢٦) تورين، نقد الحداثة، ص ١١.

إذا حاولنا البحث عن هذه الذات الخاصة بالممثلة المسرحية التي يصفها تورين، نجد أن الممثلة تسعى بجدية إلى تحقيق هذه الذات، ولكنها تمر بعدة مشكلات، نستطيع إيجازها في عدم تمكنها بشكل تام من امتلاك أدوات التعبير الخاصة بها، ولكنها بدأت تمتلكها عندما أسهمت الممثلات، وبخاصة الممثلات موضوع هذا البحث، في إنتاج صورة مغايرة عن صورة الفنانة الممثلة، فشاركن واندمجن في المجتمع. ولكن قبل التطرق إلى هذه المشاركة لا بدّ من الإشارة إلى العوامل التي أسهمت فيها، ومنها:

أ ـ لقد أرسى يوسف وهبي، قواعد المسرح الجاد، مسرح رمسيس الذي شدّ إليه روز اليوسف، وعزيز عيد، وحسين رياض، وأحمد علام وزكي طليمات ثمّ فاطمة رشدي، وزينب صدقي وأمينة رزق. وقد فرض هذا التيار الجاد على يوسف وهبي وفرقته، أن يهتموا بنوع من المأساة لا يبلغ درجة من النضج الفني حيث تكون الشخوص فيها نماذج تتناقض في سيرها وسلوكها، ولكنها تنزع إلى الأدب القومي. ومن آثار هذه النزعة أن المسارح قد اهتمت بالتاريخ.

وقدمت منيرة المهدية كليوباترا ومارك أنطوني، حين شعرت أن هذا الموضوع التاريخي القومي يلقى اهتماماً لدى المشاهدين، وذلك حين لمست عملياً مدى النجاح الذي أحرزته فرقة أولاد عكاشة عام ١٩٢٧. وقد لحّن لها أول فصلين سيد درويش.

ب ـ إن العروض التي كانت تقدّم في المنازل والمقاهي، وفي ما بعد على خشبة المسرح، بدأت تتخلى عن التراث الفني الطربي كالغناء والرقص الذي جاء به الرواد الأوائل ليخاطب ذائقة الجمهور الفنية ومفاهيمه الجمالية. وظلت هذه الظاهرة في المسرح العربي حتّى مرحلة متأخرة، ولكنها عوّدت هؤلاء المتفرجين على أن هناك فناً راقياً يقدم إليهم، ولا سيما بعدما بدأ تدريب الممثلين على الأداء التمثيلي، وبعدما بدأت تُطرح الموضوعات القومية والوطنية[٢٧].

ساعد ظهور المسرح الجاد على دخول الممثلات في قلب الفعل الاجتماعي. واختارت هؤلاء الممثلات المسرح الجاد وتخلين عن المسرح التجاري الطربي الذي كان سائداً في تلك المرحلة. وهذا ما قامت به مريم سماط التي لقبت بممثلة

---

(٢٧) محمد يوسف نجم، **المسرحية في الأدب العربي الحديث** (بيروت: دار صادر، ١٩٨٥)، ص ٩٩ ـ ١٠٢.

الملكات. امتازت بثقافتها العالية، وقدرتها التمثيلية الكبيرة، وهي التي كتبت في مذكراتها ما يدلّ الممثلة عموماً على احترام الذات والابتعاد عن تبرج الغواني وسفورهن، كما ذكرنا في أول البحث.

وتليها الممثلة روز اليوسف، التي لعبت دور العجوز، وعواطف النبي. وعام ١٩١٥، التحقت بفرقة جورج أبيض ثمّ انضمت إلى فرقة عزيز عيد لتشارك في «فودفيل» **خلي بالك من أميلي؛ يا ستي ما تمشيش كده عريانة؛ ليلة الزفاف**. مثّلت مع يوسف وهبي **العشرة الطيبة**. تزوجت محمد عبد القدوس. عام ١٩٢٦، قامت برحلة إلى باريس وهناك التقت بالفنان زكي طليمات، وبعد عودتها إلى فرقة نجيب الريحاني، اعتزلت المسرح نهائياً ١٩٢٥ ثمّ عادت ومثلت عام ١٩٤٣. كثرت الآراء التي تمتدح قدرات روز أو فاطمة اليوسف التمثيلية والتي تلفت إلى جديتها في العمل المسرحي، ما يعني أن هذه الفنانة المسرحية تخطّت مرحلة القبول أو الرفض للظهور على الخشبة، بحيث بدأ النقد يقيّم قدراتها أسوة بالرجل الفنان.

ثمّ اعتزلت المسرح هرباً من نفوذ أصحاب رؤوس الأموال واستبداد مديري الفرق، وأعلنت حالة تمرد على أصحاب النفوذ في المسرح. عام ١٩٢٥، أصدرت الجريدة التي بدأت فنية فتحولت إلى السياسة. نتيجة الملاحقات والرقابة لم تعد تتمكن من إصدارها، فحولتها إلى مجلة وأصدرتها أسبوعياً، سياسية وفنية. كانت مع حزب الوفد ضدّ القصر. كتبت وخاضت معارك شهيرة ضدّ الاحتلال والملكية والأحزاب السياسية، وجعلت من صحفها مدرسة تخرّج منها عدد كبير من الصحافيين والأدباء[٢٨]. بهذا الانتقال من المسرح إلى الصحافة، وليس ككاتبة صحافية، بل كمؤسسة لجريدة ما تزال تصدر حتّى اليوم، أكّدت فاطمة اليوسف، قدرة المرأة الفنانة الفكرية والجسدية والفنية. ولا سيما أن فاطمة اليوسف كانت من النساء اللاتي ثرن على الاضطهاد والظلم، وطالبن بتحقيق العدالة. وهي بدعوتها التغييرية تلك، أكدت أن صورة الفنانة المسرحية مغايرة عن الصورة السائدة في تلك المرحلة، أي صورة المومس والعاهرة التي تصعد إلى الخشبة لعرض جسدها وطلتها[٢٩].

---

(٢٨) فاطمة موسى، موسوعة المسرح (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨)، ج ٢، ص ٦٩٨.

(٢٩) باغي، في الجهود المسرحية الإغريقية، الأوروبية، العربية: من النقاش إلى الحكيم، ص ١٩.

استطاعت الممثلة فاطمة رشدي أيضاً قلب الفعل عندما أفصحت وقالت:

«لم أتمكن من الاستمرار في هذا الطريق لسوء سلوك السكارى نحوي وإصرارهم على مشاكستي، فتركت العمل وساءت حالتنا المادية في تلك الفترة. ورفضتُ عروضاً كثيرة وإغراءات قوية من صاحب كازينو البوسفور الذي كان يقنعني بقوله: «اسمعي بس. الحكاية بسيطة. ممثلة التمثيل الأدبي عندنا، يقصد التمثيل الجاد على المسرح، لا يمكن أن تحصل إلا على ما يسدّ رمقها ويكفي حاجتها الضرورية فقط. حتّى التقدير الأدبي فهي محرومة منه لأن هذا النوع من التمثيل مازال لا يفهم هنا ويقدر حقّ قدره. هنا الناس عايزين رقص وغناء وتفاريح. ثمّ إن فن الغناء لا يحتاج إلى كلّ هذا المجهود الذي تبذلينه على المسرح»[٣٠].

ولكن فاطمة رشدي أصرّت على الاستمرار في طريق المسرح الجاد. وكانت مجالسها ومسرحها ملتقى الشعراء والكتاب والمعجبين والمفتونين بها وبشخصيتها وبروحها. وكان على رأس هذه الطائفة الشاعر المصري الكبير أحمد شوقي الذي نشط في التأليف المسرحي لفرقة فاطمة رشدي؛ فقدمت فاطمة رشدي من أعماله مسرحية **مصرع كليوباترا** و«**مجنون ليلى**» وغيرهما[٣١]. إضافة إلى أنّها قامت بتحديات للذات وللمجتمع تمثلت بالخطوات التالية:

أ ـ طموحها في تعديل المحيط الاجتماعي، وخاصة أن صورة هذه الذات الفنانة لا يمكنها أن تكون في المسرح على خلاف ما هي عليه في الحياة، خصوصاً على صعيد توكيد ذات المرأة في ميادين الحياة الفنية المنتجة والتي جاءت نتيجة محاولة فردية لرفض النظام المجتمعي القديم، ولمحاربة التقاليد، ولتغيير صورة الممثلة بالإشارة إلى دورها الاجتماعي الذي انجلى مثلاً بإيمان فاطمة رشدي بدور المسرح وبرسالته الاجتماعية والوطنية، وإيمانها بضرورة الدفاع عن حقوق المرأة والمطالبة بحريتها، ولا سيما حقوق الممثلات. قامت بمحاولات التعديل الاجتماعي، فرفعت صوتها على خشبة المسرح ودعت إلى تحرير المرأة من الحجاب مشيرة إلى أن: «عفة المرأة لا ترتبط بملاءتها، بل بروحها». واهتمت أيضاً بالطلاب فلقبت بـ «صديقة الطلبة»، لأنها فتحت لهم أبواب مسرحها ثلاث

---

(٣٠) «مقابلة مع فاطمة رشدي،» المسرح، العدد ١٠ (١٩٦٤)، ص ٢٤.

(٣١) ياغي، المصدر نفسه، ص ١٢١.

مرات في الأسبوع مجاناً لحضور إحدى مسرحيات فرقتها **مصرع كليوباترا**، وكانت هذه الرواية ضمن المواد المقررة في المناهج المدرسية[٣٢].

ب ـ لم يقتصر نشاطها على الخشبة المصرية فحسب، بل خرجت بفرقتها إلى المغرب، وتحملت أعباء فرقتها المعنوية والمادية. وخرجت أيضاً إلى بيروت وتذكر ذلك في مذكراتها: «عندما زرت بيروت لتقديم رواية تمثيلية، امتلأت الميناء باللانشات تطلق صفاراتها ترحيباً بمقدم الباخرة... وبعد العرض أقام فريق من طلبة بيروت حفلة تكريمية لي في أوتيل رويال، حضرها عدد كبير من أهل الأدب وعشاق التمثيل، وقد ألقى الأدباء قصائد رائعة في الفن وأبنائه، وكان بين المتكلمين إبراهيم طوقان وخليل تقي الدين وتقي الدين الصلح»[٣٣].

يدلّ هذا التقدير الذي لاقته فاطمة رشدي من قبل الأدباء وساستهم، على أن الممثلة صار لها دور فعّال في المسرح، تمكنت من خلاله من تغيير صورة الممثلة، ومن العمل من أجل استمرارية فرقتها؛ فتحملت فاطمة رشدي هموم الفرقة الاقتصادية ومتاعبها، إذ لم تكن ظروف الواقع المصري الذي تشكلت في ظله فرقة فاطمة رشدي المسرحية إلا ظروف تفجر حادة، هي ظروف الأزمة الاقتصادية الرأسمالية في أخريات العشرينيّات من هذا القرن وأوائل ثلاثينياته. ما حال دون استمرار دعم الفرقة، فغاب الإقبال الجماهيري عليها، وتوقف نشاط فاطمة رشدي.

خاتمة

خير ما نختتم به بحثنا هو ما توصلنا إليه من استنتاجات منها: أن الممثلة تمكنت، في تلك المرحلة من تحدي الذات والسعي إلى تغيير صورة المرأة الأرتيست، الذي يستدعي حتماً تغيير هويتها الاجتماعية والتي تصنعها بنفسها؛ فهؤلاء الممثلات، وإن كانت تجربتهن ذات خصوصية ترتبط بحالات فردية، ولكنهن معاً أسهمن في التمهيد للفنانات الأخريات أو اللاتي جئن بعدهن للوصول إلى المسرح. مع العلم أن هؤلاء الفنانات جئن المسرح كما تقول عزيزة أمير، رداً على مقالة زكي عكاشة اتهم فيها التمثيل في مصر بأنه

---

(٣٢) المسرح، العدد ١٧ (١٩٦٥).

(٣٣) محمد كريم، **المسرح اللبناني في نصف قرن** (بيروت: دار المقاصد للتأليف والطباعة والنشر، ٢٠٠٠)، ص ٢٠١، والمعرض (أيار/مايو ١٩٢٩).

ليس إلا سخافات باطلة وتهريجاً فاضحاً وهذيان أطفال، فتقول:

أظنك لا تجهل أن ممثلاتنا لم يتخرجن من معاهد تعلم الإلقاء والتمثيل. ولم يدخلن مدارس يحطن فيها بأسرار الفنون وخفاياها. وأن نساءنا اعتدن البقاء في البيت بين أربعة جدران وغريزتهن تجعلهن يضطربن ويرتبكن إذا كلمنا رجلاً غريباً. ولكنهن على الرغم من كلّ ذلك عرفن كيف يتغلبن على هذه الموانع الطبيعية، وعرفن كيف يقفن على خشبة المسرح أمام مئات من الناس، ويرضين الجمهور ويؤثّرن عليه، ويستثرن إعجابه وهتافه وتصفيقه. لذلك أسألك ماذا كانت تصنع روز اليوسف في **غادة الكاميليا**؟ وماذا كانت تصنع فاطمة رشدي في **توسكا والجبار**[٣٤]؟

شملت عزيزة أمير حال المرأة وأوجزت ما ذكرناه عن تحديات الفنانة لتأكيد الذات ولتحقيق الهوية الاجتماعية، بتخلّيها عن المكان/المنزل ومغادرته إلى الخشبة، وبرفضها الخضوع للتقاليد التي تقيّد حركتها. واللافت في تلك المرحلة، أن هؤلاء الفنانات اخترن من أجل ذلك نوعاً مسرحياً جاداً، وأثرن القضايا الوطنية على خشبة مسرح كان يقصدها جمهور النخبة من المثقفين مثل محمد التابعي وعباس محمود العقاد وإبراهيم المازني وطه حسين ومحمد حسين هيكل. وكانوا يقومون بنقد هذه الروايات على صفحات الجرائد مثل **البلاغ** و**السياسة**[٣٥]. هذا مع العلم أن التحدي من أجل تحقيق الذات قد بلغ درجة كبيرة من المبالغة لدى فاطمة رشدي التي قالت: «ألذ لذائذ الحياة السيطرة، وأبهى مظاهر الحياة التفوق. وكنت منذ طفولتي أعمل لكي تصبح كلمتي هي العليا، وأكافح وأجهد نفسي لكي يكسبني عنائي ميزة التفوق. وبهذه الروح وصلت إلى السيادة على المسرح والسينما»[٣٦]. وبروح التحدي الكبير توصلت روز اليوسف إلى تأسيس دار نشر، وكتابة المقالات السياسية، وإصدار مجلة ما زالت تصدر حتّى اليوم، بعدما عُرفت بالممثلة القديرة ولقبت بالأستاذة روز اليوسف.

كما سعت هؤلاء الممثلات إلى إعادة تشكيل صورة الأرتيست التي شوهتها التقاليد الاجتماعية؛ فغيّرن إلى حدّ ما من هذا المفهوم، وصار ينظر إلى الممثلة نظرة نقدية فنية تنصرف قليلاً عن وصف الشكل إلى تقييم إمكانية الحضور على

---

(٣٤) المسرح (٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٢٦)، ص ١٨.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣٦) رشدي، «مذكرات فاطمة رشدي: الحلقة الأولى،» ص ٢٢.

الخشبة والقدرة على أداء الدور. واستخدمن المسرح للتعبير عن قضايا عامة ولا سيما قضية المرأة والإشارة إلى الحجاب؛ فقد رفضت رشدي ربط علاقة عفة المرأة وشرفها بالحجاب فقالت: «عفة المرأة وشرفها لا يرتبطان بالملاءة، بل بروحها»[٣٧].

كما أسهمن بالعمل على عدم ربط ظهور جسد المرأة على الخشبة بالبعد الجنسي، هذا مع العلم أن الممثلة ما زالت تعاني حتّى يومنا هذا من مشكلة الظهور على الخشبة وعرض الجسد، ومع العلم أن هذه الممثلة صارت تتخرج من المعاهد العليا للفنون المسرحية والسينمائية؛ فهي لا تستطيع التغيير كثيراً من هذه الصورة، لأنها ما زالت تخضع لقيم أخلاقية تحد من حركتها حتّى اليوم. لذلك لن يتم لها هذا الأمر إلا عندما تتحرر الذهنية من كلّ ما ترسّخ في زوايا الذاكرة من موروث معيق، ومن قيم أخلاقية تقليدية ما زالت تتشدد، وإن بنسبة أقل، في ما يتعلق بحركة الجسد.

لذلك نجد أنّه لا بُدَّ من التذكير بما قالته مريم سماط وأوردناه في أول البحث عن المبالغة بتبرج الممثلات وفي سفورهن، ولا بدّ من التمثل أيضاً بما قالته سيمون دي بوفوار بعد ١٥ سنة مضت على قول مريم سماط: «نخاف من ميل قوي لدى الممثلة إلى التبرج وعبادة جسدها، ونعتبر أن قليلات منهن عرفن نظير سارة برنار، كيف يوفقن بين الحرية الشخصية والمهنة، فجعلن الثانية فناً خالصاً، لا آلة ابتزاز للمال ولا استمالة للرجل»[٣٨].

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٣٨) روز غريب، **أضواء على الحركة النسائية المعاصرة** (بيروت: كلية بيروت الجامعية، ١٩٨٨)، ص ٨٩.

الفصل الثالث والعشرون

بديعة مصابني المرأة «الأرتيست»

ماري الياس[*]

مقدمة

فكرت في اختيار هذا الموضوع بعد أن قرأت العديد من مذكرات أشخاص عملوا في المجال الفني والمسرحي وذلك في معرض كتابة دراسة عن وضع المرأة في المسرح في المشرق العربي ولا سيّما في سوريا[١].

في تلك الدراسة خرجنا باستنتاجات عامة حول خصوصية وضع المجتمع السوري (مدينة دمشق أساساً ومن ثمّ حلب والمدن الأخرى)، ومدى تقبّله للفن بشكل عام، ومدى مشاركة المرأة في هذا المجال قياساً إلى المجتمعات العربية المشرقية الأخرى كلبنان وفلسطين، وصولاً إلى المجتمع المصري، فالمجتمع السوري الذي بدا لنا أكثر تزمتاً وانغلاقاً من غيره.

لم نتوصل بصورة حاسمة إلى تحديد الأسباب التي تفسر هذا الانغلاق، وربما كانت متعددة وأوّلها أن هذه البلاد كانت ولاية تركية تقع على طريق الحج، وهناك أسباب أخرى موضوعية سنأتي على ذكرها، ونرى أنّه يمكن تفسير تأخر مشاركة

(*) أستاذة قسم اللغة الفرنسية وآدابها في جامعة دمشق.

(١) قدّمت هذه الدراسة، وهي دراسة مشتركة مع د. حنان قصاب حسن، إلى ملتقى المرأة والذاكرة في القاهرة لتصدر كجزء من كتاب عن وضع المرأة العربية.

المرأة السورية في المجالات الفنية ولا سيما المسرح من جهة، وتأخر قبول المجتمع لعمل المرأة في هذه المجالات من ناحية أخرى. على ضوء هذا الاستنتاج، هناك أسئلة طرحت في الدعوة لهذه الندوة مثل: لماذا تكثف العمل النسائي في هذه المرحلة (مرحلة العشرينيّات) بالذات في البلدان العربية؟ هل هناك علاقة بين التغيرات المذكورة من تحولات مجتمعية ومشاركة المرأة في ميادين عديدة؟ كيف اختبرت النساء التغيرات في الهوية؟ هل ترجمت هذه التغيرات إلى تحولات في ذهنية النساء وتوجهاتهن؟ ماذا كان تأثير هذه التغيرات على الحياة داخل الأسرة؟ كيف واجهت النساء التقلّبات الاقتصادية؟ كيف كانت ظروف العمل بشكل عام؟ وهي أسئلة لا أعرف إلى أي مدى يمكن أن يجيب عنها مثل هذا البحث، ولكننا سنحاول ربط وضع الحالة الخاصة التي تشكلها بديعة مصابني بالظرف الموضوعي الذي كانت تعيشه المنطقة، وكذلك بوضع المجال الذي ينتمي إليه عملها كفنانة وصاحبة صالة، فنحن نرى في شخصيتها وتجربتها هذه الازدواجية.

إن عنوان الموضوع الذي اخترته يطرح بشكل غير مباشر المعنى الانتقاصي لكلمة أرتيست (والكلمة تعني باللغات الأجنبية الفنان أو الفنانة وتستخدم للمذكر والمؤنث) في تلك المرحلة، هل استعارة الكلمة الأجنبية هي مؤشر على غياب المدلول (مهنة الفنان أو الفنانة) في اللغة العربية آنذاك؟ وهل استخدمت الكلمة للدلالة أيضاً على عمل الرجل في الفن، مع أن اللفظة تعني باللغة الأجنبية الجنسين المذكر والمؤنث، كما إنها لا تطبق على مجال محدد من الفنون؟ هل ما زالت هذه الكلمة تستخدم بالمعنى نفسه اليوم، أم أن الانتقال إلى التعبير العربي، فنان أو فنانة، يعني أن هناك تحولاً في الذهنية؟ وهنا أسرد نقلاً عن مذكرات بديعة مصابني ردّة فعلها عندما نعتها أحدهم بالأرتيست؛ فهي تقول إن أحدهم تحرش بها، فصدته عندها صرخ قائلاً ! أرتيست! وتعلق على ذلك بقولها «ما أن تفوه بالكلمة النابية، حتّى أسرعت انتزع فردة حذائي واقذفه بها. . . هكذا كنا نعامل من تسوّل له نفسه مس كرامتنا»[٢].

من جملة ما قرأت في هذا المجال كانت مذكرات نجيب الريحاني التي يتحدث فيها خاصة عن تجربته المسرحية وعن حياته ويذكر قصة شراكته مع بديعة مصابني وزواجه بها. علمت بالصدفة في ما بعد، أن مذكرات بديعة مصابني موجودة، فخطر لي أن أطابقها مع مذكرات الريحاني من حيث إنهما قد يشكلان خطابين

(٢) نازك سبيلا، مذكرات بديعة مصابني (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ص ١٣٦.

متوازيين ورؤيتين لأمور واحدة وشهادتين. لكنّي اكتشفت أنهما يسردان تجارب خاصة قبل كلّ شيء. الاهتمامات مختلفة في كلّ من الحالتين، الريحاني يتكلم عن تجربته الفنية وعن حالة المسرح في مصر بالذات، ثمّ يتعرض وعبر الكلام عن جولاته المسرحية أحياناً لوضع الفن في سوريا ولبنان، ومن الواضح هنا أن هاجسه كان بالدرجة الأولى هاجساً فنياً؛ أما بديعة مصابني، فإنها تركّز بشكل خاص على طفولتها في دمشق، والقسم الأكبر من مذكراتها تتحدث عن المرحلة التي سبقت عملها بالفن وعلاقتها بالريحاني (حتّى ص ٢٠٠ من مجمل النصّ)، ثمّ عن بداياتها في لبنان وجولاتها في المدن والبلدان المختلفة (حتّى أمريكا اللاتينية)، ومن ثمّ انتقالها إلى مصر في فترة تألقها الفني وشهرتها، حيث أصبحت صاحبة ملهى في شارع عماد الدين ومن ثمّ في ميدان الأوبرا بعد أن تدهور الوضع العام للعمل في شارع عماد الدين خلال فترة الحرب العالمية الثانية.

أما بالنسبة إلى الأمور التي تتعلق بالقضايا العامة (ومنها المسرح) على المستوى السوسيولوجي، فإننا نعتمد ما قيل في المذكرات، إضافة إلى الاستنتاجات التي خلصنا إليها من مختلف المراجع التي تسنى لنا الإطلاع عليها؛ فأي بحث يهتم بوضع المرأة وعملها ولا سيّما في مجال الفن، لا يمكن أن يتوقف عند التوثيق فحسب، بل يجب أن يأخذ بالحسبان وضع المجتمع ككل، ووضع عمل المرأة في تلك المرحلة كظاهرة اجتماعية واقتصادية، والإمكانيات المتوافرة، والنظرة إلى العمل في مجال الفن من قبل المجتمع.

مذكرات بديعة مصابني صيغت بيد شخص آخر هي السيدة نازك سابيلا التي التقت بها في أواخر حياتها في منطقة شتورا في لبنان، وحكت لها حياتها فكتبتها لها. وتذكر في بداية النصّ أنّها بلغت الخامسة والستين من عمرها. وهذا يعني أن تلك المذكرات لها خصوصيتها من حيث الكتابة بالرغم من أن الكاتبة تبدو أمينة جداً للشكل المعروف في صياغة هذا النوع من النصوص. لكن النصّ يبدو كحكاية حياة بِكُلّ تفاصيلها، وتأريخ لسيرة ذاتية. ولكنه أيضاً يشكل نوعاً من التأريخ لمرحلة من تاريخ المنطقة بغض النظر عن التوجه الشخصي الذي تحمله.

أولاً: الواقع الفني الموضوعي

على الرغم من أن دخول المسرح إلى المنطقة برمتها يمكن أن يعتبر جزءاً من المشروع النهضوي الذي شمل أغلب بلدان الشرق الأوسط وشمال أفريقيا اعتباراً

من القرن التاسع عشر[٣]، فإننا نلاحظ تفاوتاً كبيراً في استمرار وحياة هذا المجال الثقافي/الفني نسبة إلى المجالات الأخرى التي ظهرت ونمت بشكل واضح اعتباراً من العشرينيّات من القرن الماضي من ظهور الصحافة إلى تشكيل نوادٍ ومنتديات وجمعيات ثقافية وأدبية شاركت فيها المرأة نسبياً. ذلك أن المسرح عانى من مشاكل أكثر تعقيداً. من ناحية أخرى كان دخول المرأة هذا المجال يتطلب جرأة كبيرة لأن مجال العرض بِكُلّ مظاهره بقي خارج إطار الثقافة وانحصر في مجال الترفيه والتسلية، وكانت مشاركة المرأة فيه تعتبر كنوع من الخرق الأخلاقي... ويبدو أنّه من غير الممكن في تلك المرحلة فصل المسرح عن الفنون الأخرى التي تدخل تحت تسمية العرض من رقص وغناء وتمثيل، وكانت كلها مجال الحرمات «تابوات»، الظروف موضوعية تتعلق بطبيعة هذا الفن ومتطلباته. وعلى الرغم من أن المشكلة لم تكن بالحدة نفسها في كلّ الدول العربية، إلا أن هناك ملامح عامة لا بُدّ من التوقف عندها.

كانت انطلاقة المسرح في سوريا متعثرة قياساً إلى ما كانت عليه في لبنان ومصر بشكل خاص. إن هذا التعثر يفسر بالطابع المتزمت للمجتمع الديني (والواقع أن تزمت المجتمع السوري مسّ أيضاً مشاركة الرجل في مجال الفن، ولهذا فإن عدداً كبيراً من الذين عملوا في المسرح في البدايات من أبناء العائلات استخدموا أسماء مستعارة)، وكذلك بوطأة التأثير التركي الذي كان يغيّر مواقفه بحسب المتغيرات في تركيا. وبحقيقة أن المشروع النهضوي الذي بدأ يشقّ طريقه لم يكن جزءاً من مشروع عام وطني كما كان في مصر في بعض المراحل، ولم يلقَ الدعم الذي يتطلبه، فقد عانى من مشاكل وانقطاع دائمين، (وهذا كان حال المسرح في أغلب البلدان العربية)، وكانت هناك قضايا حقيقية من نقص الرعاية إلى الذهنية السائدة وغيرها مما عرقل التطور المنشود؛ فشكلت قضية التمويل

(٣) يذكر ماهر الشريف في كتابه ما يلي: «وشهدت بلاد الشام في القرن التاسع عشر تحولات اقتصادية واجتماعية مهمة، نجمت عن تنامي العلاقات التجارية والثقافية التي إقامتها الدولة العثمانية مع أوروبا وعن سياسة «التنظيمات» الإصلاحية التي اعتمدتها، بضغط من الدول الأوروبية، أدت إلى ولادة طبقة بورجوازية محلية، تجارية ومالية، تشكلت من فئات من الأرستقراطية الريفية ـ المسيحية والإسلامية ـ المنحدرة من جبل لبنان، ومن قطاع من أهل المدن الرئيسي. كما مهدت الطريق أمام بروز فئة من «الإينتيليجنسيا» الحديثة، شجع على ظهورها الإقرار بالمساواة بين جميع الرعايا العثمانية وتنافس الإرساليات التبشيرية... ولا سيما إلى بيروت التي شهدت نهضة عمرانية جعلتها تتحول، خلال أربعين سنة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، من قرية بسيطة إلى مركز تجاري ومالي لبلاد الشام». انظر: ماهر الشريف، **رهانات النهضة العربية** (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٠).

مشكلة حقيقية وعائقاً. نجد تفصيلاً لهذا الأمر في مذكرات الريحاني وكذلك مصابني التي تحكي عن قضية تمويل مسرحها في شارع عماد الدين وفي ميدان الأوبرا، وعمليات الاستدانة من البنوك أو الشركات لتمويل العروض وربط بيع البطاقات بالدعاية لبضاعة ما. والمشكلة ذاتها واجهت الفرق في جولاتها عبر الأقطار المختلفة. كذلك الأمر بالنسبة إلى غياب الصالات المسرحية حتّى نهاية فترة ما بين الحربين، حيث كانت النشاطات المسرحية والثقافية تتم ضمن مقر النوادي أو في المقاهي، إذ كان مقر النادي أو المقهى هو المكان الوحيد المتاح لتقديم عروض مسرحية، ذلك لغياب المشروع الثقافي العام في تلك المرحلة الذي يؤدي إلى بناء صالات مخصصة ورعاية المسرح والفن بشكل عام. وهذا يفسر أيضاً اضطرار أبو خليل القباني (رائد المسرح السوري الغنائي) وغيره إلى قطع تجربته في دمشق والهجرة إلى مصر.

هناك شبه انقطاع في تاريخ المسرح السوري بعد سفر القباني، بينما لم تكن الصورة بهذه الحدة في لبنان. أما مصر فقد عرفت تطوراً سريعاً إذ احتضنت التجارب الوافدة من هنا وهناك، وعرفت نوعاً من الازدهار في فترة مبكرة كان لمشاركة المرأة فيها نصيب مهم بالرغم من المصاعب (تجربة منيرة المهدية وفاطمة رشدي ومريم سماط وروز اليوسف وغيرهن).

وعلى الرغم من ذلك، فإن المسرح والعروض الفنية عادا وظهرا من جديد بعد فترة تعثر دامت حتّى العشرينيّات من القرن الماضي من خلال عروض مدارس الإرساليات التبشيرية التي كانت تتنافس في ما بينها والتي حفّزت المدارس الأخرى على السير على خطاها، والنوادي الثقافية التي كانت جزءاً من المشروع النهضوي المستمر.

عاد المسرح والنشاط الثقافي عامة بحياء اعتباراً من العشرينيّات من القرن، وبدأ ينتشر وينمو اعتباراً من الثلاثينيّات وخاصة في فترة الانتداب، ثمّ انتشر بشكل منتظم اعتباراً من الأربعينيّات وكان هذا موازياً تماماً لعملية تشكل المدن وتمدنها بشكلها الحديث المعروف اليوم. لكن هذه النوادي والنشاطات ظلت حصراً على الطبقة البورجوازية وعلى رواد من المثقفين والطلاب، ولم تنفتح على المدينة ككل. ويقال إن أول فرقة مسرحية تشكلت في سوريا بقيادة امرأة هي كريستين كوجوك في عام ١٩٣٧، وعملت هذه الفرقة فترة قصيرة، وسرعان ما حلت نفسها عندما تزوجت كريستين واعتزلت الفن.

هذا يفسر تاريخ الحركة المسرحية التي عرفت تقلبات كثيرة وانقطاعات كما ذكرنا. كانت البداية محاولات تشكيل الفرق التي لم يكن يكتب لها الاستمرارية، ثمّ انتقل مركز الثقل في العمل المسرحي من الفرق الخاصة إلى النوادي والجمعيات التي كانت النتيجة المباشرة للمناخ الديمقراطي الذي ساد بعد الحرب العالمية الثانية في الخمسينيّات من هذا القرن، وقد أعطت هذه النوادي والجمعيات للعمل المسرحي طابعاً اجتماعياً ثقافياً، وربطته ببقية الفنون التشكيلية وبالأدب. وعندما دخل المسرح في النشاطات المدرسية في المدارس التابعة للإرساليات الأجنبية وبعض المدارس المحلية للفتيات المسلمات، تشجعت الفتيات من العائلات البورجوازية على صعود الخشبة، من دون أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى تكرار التجربة خارج إطار المدرسة. هذان العاملان لعبا دوراً مهماً في تشجيع المرأة من بنات العائلات أو أبناء الطبقة البورجوازية على المشاركة في العروض المسرحية، لأن أعضاء هذه النوادي كانوا من المثقفين «المحترمين» والعمل فيها كان تبرعاً ومن دون أجر. ولكن هذا كلّه بقي في إطار محدد جداً.

والحقيقة أنّه نتيجة لتزمت المجتمع وانغلاقه، لم يكن بإمكان النساء المسلمات اللواتي كن يشكلن الأغلبية في هذا المجتمع أن يفكرن بالعمل في هذا المجال. وبمجرد استعراض الأسماء التي عملت في هذا المجال في تلك المرحلة أي قبل الحرب العالمية الأولى وفترة ما بين الحربين في سوريا وربما أيضاً في لبنان وفلسطين، خلافاً لحالة مصر، يبين أن غالبيّة هؤلاء كن من الأقليات: اليهوديات أساساً ومن ثمّ المسيحيات ومن غير السوريات في كثير من الأحوال. حتّى أنّه أحياناً كان يتم استقدام العناصر الفنية من البلاد المجاورة. وهذا كان حال المصابني عندما عادت إلى دمشق وحلب لتعمل في الملاهي والمقاهي بعد أن أثبتت وجودها في بيروت وطرابلس ومصر. كان تأخر دخول المرأة في هذا المجال واضحاً ويمكننا القول إحصائياً إنّه كان هناك على الأرض نوع من الفرز الديني والاجتماعي. فبغض النظر عن وجود العناصر الأجنبية من نمساويات وفرنسيات.. إلخ، فإن اليهوديات كن أول من دخلن المجال، ثمّ دخلت بعض المسيحيات (ومصابني تقول إنّها أول مسيحية عربية تعمل في هذا المجال في سوريا وربما في لبنان) ومن ثمّ المسلمات. وكان عمل المرأة في الفن في هذه الحالة نابعاً من حاجة اقتصادية اجتماعية وليس ثقافية، فالفقيرات المحتاجات سبقن المتعلمات اللواتي انتمين إلى عائلات معروفة. ولن تشارك بنات العائلات في المسرح (كهواة) إلا بعد الأربعينيّات

(وتبدو حالة بديعة مصابني استثناء عن القاعدة، فمع أنّها لبنانية إلا أنّها كانت مقيمة في دمشق). . .

بعد مرحلة القباني (أو الروّاد كما تسمى) وبسبب الظروف الموضوعية المهيمنة، أخذ «المسرح» توجهين منفصلين:

الأوّل، هو المسرح الشعبي وسمته الاستعراض والتسلية والترفيه أو الطرب من خلال فقرات متنوعة من مشاهد تمثيلية إلى غناء ورقص وحتّى فقرات سيرك. وهذا ما تذكره مصابني في معرض الحديث عن جولة لها في فلسطين، كانت اللغة المستخدمة في هذه العروض هي العامية.

أما **الثاني**، وقد كان متأخراً عن الأوّل زمنياً وأكثر تعثراً، وهو مسرح النخبة الثقافية الذي تبنته النوادي والجمعيات الثقافية وكان له طابع مسرحي أكثر وضوحاً من الأوّل إذ اعتمد النصوص المؤلّفة أو المقتبسة والمترجمة باللغة الفصحى، وتبنّى شكل العرض المتكامل درامياً، ولو أنّه في بعض الأحيان لجأ إلى ما سمي بـ الفواصل الترفيهية بين الفصول. وقد افتقر هذا النوع من المسرح إلى العنصر النسائي أكثر من الأوّل، لأنه، أولاً، كان يتوجه لفئة اجتماعية محددة، وكان يتطلب من المشارك به نوعاً من التضحية المادية، فالعمل به كان تبرعاً بالنسبة إلى النوادي، أو بالحدّ الأدنى من الأجر بالنسبة إلى المسارح والفرق التي تعيش من عملها في المسرح. لهذا لم يستقطب المسرح الذي كان العمل فيه مشروطاً بمستوى ثقافي، ولو بالحدّ الأدنى، أياً من الفنانات الفقيرات في البداية، (ستضطر مصابني إلى تعلم القراءة والكتابة على يدّ الأستاذ فؤاد سليم الكاتب المسرحي في مصر، لكي تحفظ أدوارها وتلقيها).

وكان هذا النوع من المسرح هو الذي عانى من نقص في وجود المرأة أو حتّى أنّه أعاق وجودها ورفضها في بعض الأحيان، في حين أن المسرح الشعبي لم يرفض وجود المرأة (التي سميت أرتيست) خاصة أن معايير الفرجة فيه كانت أقرب إلى عروض الملاهي. لذلك كانت الفنانات من الراقصات والمغنيات وأحياناً بنات الليل يرضين بالصعود إلى الخشبة التي ترتجل في المقاهي أمام جمهور من الرجال حصراً، وغالباً ما كان يتم اللجوء في هذا النوع من العروض إلى استخدام الأسماء المستعارة (وعلى هذا الأساس يمكن فهم إصرار المصابني على الاحتفاظ باسمها عندما عملت في الفن). وكانت الممثلات ينتقلْن من فرقة إلى أخرى بحسب الطلب. ولهذا لا يمكننا القول إن هؤلاء الممثلات كن كثيرات.

كان العمل في هذا المجال بالنسبة إليهن مشروعاً واعياً، فالممثلة أو الراقصة كانت تمارس هذه المهنة لتعيش وبانتظار شيء آخر: الزواج؟ أو. . . ؟

بالمقابل فإن الطابع العائلي الذي اتسمت به الفرق المسرحية في كلّ البلاد العربية التي عرفت المسرح في تلك الفترة، كان من العوامل التي شجعت ظهور المرأة على الخشبة. إذ كان عمل إحدى الفتيات في المسرح يشجع عمل شقيقاتها، وزواج الممثلة من أحد العاملين في الفرقة كان ضماناً لديمومة العمل في كثير من الأحيان.

وقد أدى هذا الواقع إلى تكريس صورة سلبية للمرأة العاملة في المسرح، ومن هنا أخذت تسمية «أرتيست» معناها الانتقاصي الذي ساد لفترة طويلة. ولو أن مصابني تشير إلى هذا الأمر وتوضح وضع الفنانة في تلك المرحلة «لم تكن مجالسة الفنانة لأحد رواد المقهى، تحتم عليها شيئاً على الإطلاق بل كانت تعود إلى منزلها في آخر الليل آمنة مطمئنة، دون أن يعترض طريقها أحد»[٤]. وتضيف شارحة سبب ارتياد هذه الصالات ـ المقاهي «لم يكن رواد الصالة يقصدونها للمتعة الرخيصة، بقدر ما كانوا يقصدونها للترويح عن النفس، لانعدام وسائل التسلية في تلك الأيام، لم يكن هناك راديو ولا سينما ولا تلفزيون، ولا ما يرفّه عن الأعصاب المرهقة، سوى عدد قليل من الملاهي».

وقد نقول إن تجربة الريحاني تتأرجح بين هذين التصنيفين النظرين وإنه كان يطمح لنفسه دائماً بأن يقدم مسرحاً بمعنى الكلمة، ويرغب بتقديم «الدراما» وليس الكوميديا، لكنه كان لأسباب مادية تتعلق بإقبال الجمهور ينجح أكثر في المشاهد الترفيهية، إلى أن توصل إلى ابتكار ما أسماه الكوميديا المصرية. أما تجربة بديعة مصابني فهي عامة تنتمي إلى الفئة الثانية بأغلبها، ولو أنّها مثلت مع الريحاني وأخذت أدواراً رئيسة (بريمادونا) في نصوص مسرحية متكاملة وفي مرحلة مبكرة نسبياً بين ١٩٢٠ ـ ١٩٢٤؟ ولكن هذا تمّ في مصر وهنا لا بدّ لنا من أن نلفت النظر إلى أن بديعة مصابني عندما فكرت بالعمل في مجال الفن هاجرت إلى مصر ثمّ عادت منها ومارست عملها كراقصة ومغنية وصاحبة صالة في لبنان وسوريا، وفي البداية ضمن فرق أو صالات تديرها سيدات أجنبيات وأغلب العاملات فيها من الغرب.

---

(٤) سبيلا، مذكرات بديعة مصابني، ص ١٣٥.

ثانياً: بديعة مصابني

ليس هناك تحديد في المذكرات لتاريخ الكتابة، ولا لتاريخ ولادة صاحبتها، بينما هناك أحياناً في النصّ تحديد زمني لحدث معين وتفاصيل توحي بتوقيته. لذلك فإن أغلب التواريخ التي سنطرحها هي استنتاجية. ويبدو لنا أنّه من المرجح أن يكون تاريخ ولادتها بين ١٨٩٠ ـ ١٨٩٥، في دمشق التي كانت في تلك الفترة ولاية تركية، وهي تذكر أنّها مسيحية من طائفة الروم الأورثوذوكس من أم شامية وأب لبناني، «يوم كانت بيروت ودمشق تنتميان إلى الولايات التركية» وكانت تقيم في حارة الآسية قرب طالع الفضة. وتقول في ص ٧ «ولم يكن اسم «مصابني» سوى لقب اكتسبه أفراد أسرتي بسبب عملهم في مصبنة كانت تقع في أحد شوارع دمشق». أما شراكتها ومن ثمّ زواجها بالريحاني فقد حدثا قبيل العشرينيّات من القرن.

وهي تقول في مذكراتها أنّها تنتمي إلى عائلة محترمة أو معروفة. وإنها كانت شبه مجبرة على خوض هذه التجربة بسبب الظروف العامة التي تعيشها المنطقة تحت الحكم التركي من تخلف وفقر، إضافة إلى ظروفها الخاصة منها حادثة الاغتصاب التي تعرضت لها وهي في سنّ مبكرة (السابعة) وتفرق العائلة وتفككها، قسوة الأم.. إلخ. ولم تقل مرة واحدة بشكل صريح إن الفن كان ميلها، وإنما اكتفت بأن تقول إن مؤهلات الشكل ساعدتها على النجاح. وهي بذلك تدفعنا لتصديق ما تقول واعتبار مذكراتها صادقة، وليست موجودة فقط لتجميل صورتها، مع أنّها تحمل طابع التبرير.

يبدأ النصّ في الصفحة ٧ بتقديم جريء «اسمي بديعة مصابني: ولدت منذ أربعة وستين عاماً من أم شامية وأب لبناني، يوم كانت بيروت ودمشق تنتميان إلى الولايات التركية. ولم يكن اسم «مصابني» سوى لقب اكتسبه أفراد أسرتي بسبب عملهم في مصبنة كانت تقع في أحد شوارع دمشق. اعتليت خشبة المسرح وأنا لم أزل أحمل اسمي الحقيقي بديعة». وتقول إن الناس لقبوها ببديعة لجمالها[٥] «لم أرض بتغيير اسمي (عندما عملت في الفن)... لأنني لم أكن أملك سوى اسمي أتصرف به بحسب مشيئتي. ولأنني أردت أن أنتقم ممن احتقروا فقري، وترفعوا على والدتي العجوز، ومن تسببوا في عثرتي وفي تذوقي مرارة العيش،

---

(٥) وقد يكون اسمها الأصلي وديعة.

يوم كنت لا أحلم إلا بتذوق الحلوى». وتبدأ بسرد ذكرياتها: «كانت عائلتنا مؤلّفة من أبي وأمي وسبعة أشقاء: أربعة صبيان وثلاث بنات... ويجدر بي هنا أن أعترف بجميل والدي الذي كان على خلاف أهل زمان، يعتني بتربية البنات وتعليمهن كاعتنائه بتربية الذكور تماماً». أما الأم فكانت أمية.

مات الأب ففقدت العائلة سندها المادي والمعنوي، ويبدو أن الأب الذي لم تكد تعايشه بقي بالنسبة إليها الحلم الذي بحثت عنه طيلة حياتها. لم ترض الأم ببيع مجوهراتها لتؤمن مستلزمات العائلة، لكنّها سُرقت منها بعد ذلك وبدأت المشاكل. كلّ ذلك تمّ قبل أن تبلغ بديعة السابعة من عمرها لأنها في سنّ السابعة تعرضت لحادث تقول إنّه غيّر كلّ مجرى حياتها؛ فقد اغتصبها صاحب الخمارة التي كان الأخ الأكبر توفيق يقضي فيها أغلب وقته.

بعد ذلك تشردت العائلة نهائياً. مرضت الأخت الكبرى وماتت، ولجأ الأخوة الشباب إلى الدير، ومن ثمّ راح كلّ منهم في طريقه الخاص. وبقيت هي مع أختها الثانية «نظلة» ووالدتها في البيت. «واليوم وبعد مرور سبعة وخمسين عاماً. لا يسعني إلا أن ألقي على كاهل والدتي قسماً كبيراً من مسؤولية ما حدث».

موقف الناس وعائلتها منها ومن أختيها جعلها تحقد عليهم لكنّها لا تستكين خانعة وإنما ترفض الظرف الذي كانت تعيشه. «كنت أتحمل السخرية والشماتة من الناس والضرب والتعذيب من أمي وشقيقتي معاً، وأنا بعد طفلة لا أفقه لهذه الأشياء من معنى».

قررت العائلة الهجرة إلى أمريكا الجنوبية. رهنوا البيت لتأمين نفقات السفر على متن الباخرة، وهناك في المدرسة تعلمت الإسبانية. وفي مذكراتها وصف مهم جداً لوضع المهاجرين العرب في بيونس أيريس، ولطبيعة العمل المتاح للقادمين الجدد. وهي تسرد زواج أختها الأكبر منها «نظلة» من ميخائيل جرجس وهو في الخمسين. وهنا نبدأ بفهم فرادة شخصيتها خاصة عندما نقارن بين شخصية الأختين؛ فبعد أن تفرقت العائلة من جديد بسبب فشل الأخوة الشباب في بناء أي شيء في بيونس أيريس، وإصرار الأم على إخراجها من المدرسة، ثمّ العودة بها إلى الشام لأنها استلمت رسالة من أختها توحي لها بأن لها إرثاً، يزداد عبء الحياة وتدفع الظروف ببديعة إلى التفكير بحل ما، وهذا الحلّ هو إما الزواج أو العمل. ونجدها تختبر كلّ الإمكانيات وتبدأ في التفكير بمستقبلها، وتشاء الظروف أن تفشل في إيجاد حلّ تقليدي لحياتها فتقول «قررت الغدر». تقرر

الهرب، السفر إلى مصر، الابتعاد عن الأم، تقرر الحياة المهنية والنجاح، وتقرر أن تعيش ما لم يمكنها أن تعيشه في الواقع على الخشبة وفي صالات المسارح. وهي ترى في حلّ الرقص والغناء والتمثيل، البديل الشريف عن الدعارة التي كادت أن تقع في مطبها.

لا يمكننا الاسترسال في سرد هذه الحياة المليئة بالأحداث الجريئة والصعبة، لهذا نكتفي بما سيرد منها في صلب الموضوع، ونطرح بعض الأمور التي نستنبطها من وقائع سرد المذكرات وهي بالنسبة إلى الظروف الخاصة التي عاشتها مصابني: حادثة الاغتصاب، تأثيرها على حياتها كما تقول، الموقف من الأم وتفسير سلوك الأم، كذلك الموقف من الزواج والحب والعمل والهجرة وكل الأمور الإنسانية الأخرى. ويشكل مستوى الطرح في المذكرات مؤشراً على مستوى الوعي الذي وصلته هذه المرأة في أواخر حياتها، تاريخ كتابة المذكرات.

١ ـ العائلة والموقف من الأم

لا شكّ أن علاقتها بأمها كانت ملتبسة. ومن دون أن تتمكن من تحليل هذا الأمر، إلا أنّها تصفه بشكل دقيق. تقول في عدة مواقع من المذكرات «تذكرت عصا أمي» تؤكد عدة مرات أن الأم مصابة بنوع من الهستيريا بسبب الظروف التي مرت بها من ابتعاد أبنائها عنها، احتراق معمل الصابون، وسرقة المجوهرات، وحادثة بديعة. . إلخ. وهي لذلك تغضب منها أحياناً وتشفق عليها أحياناً أخرى، وهي تتهمها بنوع من الكذب وعدم الصراحة، خاصة بالنسبة إلى المال (كالسفر إلى لبنان سيراً على الأقدام بدون زاد علماً أنّها تقول إن سعر بطاقة القطار لم يكن مرتفعاً جداً، والسفر بالقطار يتم بيوم واحد، بينما تطلب منهما السفر أكثر من أسبوع). وتصف حالة الأم التي تعتبرها أحد أسباب مصاعب حياتها[٦] «كانت تحتم علي أن أشاركها في فراشها الذي كانت تطرحه على الأرض، إذ لم يكن لديها سرير. وكانت قلقة لا تعرف النوم طوال الليل، فتجلس في فراشها وتأخذ بالصلاة بصوت مرتفع. أما صلاتها فكانت غريبة عجيبة». وعن الترحال مع الأم تقول في (ص ٤٦) «وكأن أمي استكثرت علي الحياة الهانئة، وكأنها تبحث عن شيء لا تدرك هي كنهه، فما نكاد نصل إلى مكان حتّى تمل إلى أن ترحل»، وتتوقف ملياً عند موقف أمها من فكرة زواجها، عندما تقدّم لها

(٦) المصدر نفسه، ص ٣.

عريس في لبنان (أحد شباب قرية شيخان). رفضته الأم بشكل قاطع بحجة أنّه فلاح. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المغترب الذي أراد الزواج منها بحجة أنّها لا تريد لها الغربة. والحقيقة أن بعض تصرفات الأم يمكن أن تفسر على أنّها سيدة تقليدية جداً ولكن بالرغم من ذلك هناك مواقف لا يمكن تفسيرها بالمنطق ذاته.

وتقول مصابني: «أما أنا فكنت أتمنى الزواج من أي إنسان لأتخلص منها ومن حياتي معها، وتسنى لي بعدئذ أن أتأكد من أنّني لو تزوجته لكان تغير مجرى حياتي بأكمله وكنت قد أصبحت الآن سيدة بيت بدلاً من أن أكون سيدة كازينو بديعة» (ص ٥١ ـ ٥٣). ثمّ تضيف في موقع آخر: «قررت الخيانة قررت التخلص منها».

٢ ـ حادثة الاغتصاب.. مفهوم الشرف

تصف بديعة مصابني حادثة الاغتصاب التي تعرضت لها بالكلمات التالية «وسرعان ما انقض علي صاحب الخمارة انقضاض ذئب مفترس على نعجة صغيرة لا تقوى على حماية نفسها؛ فأخذت أبكي وأستغيث دون جدوى»(٧). بعد ذلك وعندما عادت للبيت «انقضت علي والدتي بدورها وأخذت تولول وتقطع ثيابها...» ولا تتوقف بعد ذلك أبداً عند الأثر الذي سيتركه الحادث في نفسها، وإنما تطرح التبعات الاجتماعية لذلك الحادث. أظن أنّها بذلك لا تخاطب نفسها وإنما تخاطب الناس عبر المذكرات... تقول: أصرت الأم أن يحاكم الجاني «وكانت الفضيحة. ارتفعت الأصوات بين متهمة ومبررة. أصبحنا مضغة في أفواه الناس (...) وبعد أن ثبتت التهمة حكم عليه بسنة سجن وبغرامة قدرها ٢٠٠ ليرة ذهبية»(٨).

سأنقل هنا هذا المقطع الذي ورد في مفصل مهم من المذكرات:

وقفت عند الباب مذهولة أتساءل: ما معنى الشرف عند هؤلاء الناس، لم يهتم واحد منهم في مساعدتي على العيش الشريف. لم يهتم واحد منهم في الحفاظ على سمعة عائلته. رافقت أشقائي إلى آخر الدنيا، فتركوني وذهبوا كلّ إلى بلد، ولم يكلفوا أنفسهم عناء السؤال عني. والدتي أذاقتني المر إلى أن كبرت وأصبح

(٧) المصدر نفسه، ص ٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٠.

بمقدوري أن أدافع عن نفسي. أرادني ابن عمي جورج أن أكون خادمة في منزله، ولما تضايقت الخادمة الزوجة من وجودنا في منزل ابن عمي ليان، طردنا من ذلك المنزل دون أن يتذكر إننا نحمل اسم عائلته. الآن عندما تسنى لي أن أنستر في كنف رجل رضي بي على تشويهي، انقض عليه أخي ليقتنص حصة أمه من إرث أبيه، دون أن يعي أنه حرمني مما هو اعز وأثمن من أي ارث. (. . .) وعدت إلى التساؤل: ما معنى الشرف إذاً؟ إنهم لا يعيرونه أي اهتمام عندما لا يتفق ومصالحهم، فلماذا أتمسك به أنا؟. لماذا أتمسك به على أنقاض حياة كريمة؟ وصممت على أن أتخلص من الشرف، وأن أنسى ما هو مفهوم الشرف لدى هؤلاء الناس! وقررت الغدر»[٩].

وهي بذلك تصل إلى وعي مختلف عن عامة الناس، وتقرر أن لا تكون عالة على أحد. وهذا ما سيدفعها في مراحل عديدة من حياتها إلى أن تأخذ مواقف حادة مثل الهرب من الأم وهجر الريحاني، لأنهما يعيقان مشروعها الخاص.

ماذا كان الزواج يعني بالنسبة إليها؟ قطعاً في مرحلة ما سبقت عملها في الفن كان يعني حلاً لمشاكل حياتها ومعاناتها. لكن المحاولات للزواج أو لتزويجها باءت بالفشل إما بسبب العائلة أو بسبب المجتمع، إذ في كلّ الحالات كانت الناس تتدخل لتروي حكايتها؛ ففي حادثة ثالثة وقع خلاف حول الجهاز بداية، ولم تقتنع والدة العريس بالتفسير الذي أعطي لها حول الحادثة التي تعرضت لها في طفولتها «طلبت كشفاً طبياً عند سيدة عجوز»، فأجابت بصراحة «أنّها لم تعد بكراً ولكن ذلك عائد إلى حادث قديم». في مرحلة ما من حياتها وعندما بدأت تفهم حجم مشكلتها تقول «لم يعد للزواج ذلك البريق في عيني». . .

الطريف بالأمر أنّها عندما ستتزوج من الريحاني سيبدو الأمر وكأنه شراكة ومشروعاً أكثر من أي شيء آخر. ولم يكن الوضع مختلفاً بالنسبة إلى الريحاني الذي يقول في مذكراته: «ثمّ فكرت أن أجد في الزواج تعزية أو شبه تعزية، فكان قراني ببديعة مصابني، وامتلأ رأسي بفكرة النزوح عن الوطن، والبحث ولو عن فائدة واحدة من الفوائد الخمس التي يقولون أنّها مقرونة بالسفر»[١٠]. وهي تقول صراحة أنّها تتعامل مع هذا الزواج كنوع من الشركة. لهذا السبب لا تقبل ولا

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٠) نجيب الريحاني، مذكرات نجيب الريحاني، كتاب الهلال؛ ٩٩ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٩).

بأي حال من الأحوال أن يضيع مشروعها في كيان الآخر وفي أهوائه، فتأخذ منه ذلك الموقف النقدي وتهجره: «كان بإمكان نجيب أن يجمع ثروة طائلة، لو أنّه كلف نفسه عناء تقديم رواية واحدة جديدة كلّ شهر أو كلّ شهرين على الأقل. إذ كان له على الجمهور سحر غريب، وكان يكفيه أن يقف أمام هذا الجمهور، ويقوم ببعض الحركات المعبرة الصغيرة كي تضج القاعة بالضحك. كما كان رحمه الله لا يخشى أن يوجه نقده الفكاهي اللاذع، للحكومة والوزراء والأمراء أنفسهم. إلا أن علته الكبرى كانت الإهمال، فهو مهمل في كلّ شيء، في المأكل والملبس ولا يحبّ إلا النوم، إلى درجة كان يتمنى أن يصل الليل بالنهار»[١١]. نلاحظ اختلاف الطباع بينهما. وسنرى كيف أنّها في مذكراتها تشكو دائماً من فوضاه وكسله. لكنه ينفي ذلك ويقول إنّها لم تكن تعرف مصاعب التأليف وتحضير عمل جديد. أما هي فتفسر علاقتها به بشكل عقلاني أكثر منه بكثير.

٣ ـ المسرح بين الموهبة والمهنة

أظن أن بديعة مصابني وخلال حياتها شكلت قناعاتها الخاصة التي، وبسبب الظروف التي ادت دوراً كبيراً في حياتها، كانت كلّ مرة تهجر الحلول التقليدية بعد أن تختبرها، بداية في دمشق ثمّ في بيروت. وعندما انفصلت هي ووالدتها عن العائلة وخاصة الأخ الأكبر الذي سطا على البيت، حاولت العمل. عملت بـ «شغل الإبرة» المكوك و«الإيرلند»، تصنع القطع لحساب سيدات يبعنها. ولكن الدخل ضعيف والطموح كبير، فهي تقول «قررت أن أتخلص من حياة الفقر بأية وسيلة»[١٢] الزواج أم العمل؟ (وربما الميل إلى الفن). حسمت ظروف الحرب العالمية الأولى لصالح نوع آخر من العمل أكثر يسراً وربحاً، بالرغم من أنها تقول: «كنت أنفق على منزلي الصغير من عملي هذا، وتمكنت من أن أجعل والدتي تطمئن إلى غدها ومستقبلها»[١٣]. ولكن لم تكن شروط هذا النوع من العمل تحمل أي ضمانات، فما أن مرضت وتوقفت عن العمل حتّى فهمت هذا الأمر.. وهي تؤكد في النصّ من خلال الشروحات الطويلة والتفاصيل التي تعطيها لمرحلة ما قبل ممارسة الفن، أنّها لم تقرر العمل في هذا المجال إلا عندما

---

(١١) سبيلا، المصدر نفسه، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٩.

سدت جميع الأبواب في وجهها، وبعد أن خانتها عائلتها التي يفترض أن تكون السند والمعيل في تلك المجتمعات. وهي تقول:

قد يعتقد من يقرأ هذه المذكرات أنّني أطيل في الكلام. وقد يستغرب أن أذكر مثل هذه الحوادث. لا ريب أنّها حوادث صغيرة وقد تبدو تافهة، غير أنّها كانت في ما بعد سبب خروجي من المنزل. وهي نفسها التي حملتني على سلوك السبيل الذي سلكت، ذلك السبيل الذي أفقدني شرفي وهدم مستقبلي، فاضطررت إلى اعتلاء خشبة المسرح[١٤].

وهي تذكر كيف بدأت تجربتها مع المسرح وماذا كان يعني لها: ويرجع أول عهدي بالمسرح إلى تلك الأيام البعيدة (في المدرسة في أمريكا اللاتينية). كانوا في المدرسة يعهدون إلي دائماً بأدوار البطولة في الروايات التمثيلية والغنائية. . . (اكتشفت الراهبات مواهبها) وهكذا أصبحت أرى في المسرح دنيا جميلة تغنيني عن دنياي الحقيقية. وغدوت لا أطيق البعد عن خشبته[١٥].

ثمّ تعود وتقول بعد أن تحضر أول عرض مسرحي متكامل في مسرح جورج أبيض: دخلنا مسرح الأزبكية، وكانت أول مرة تطأ فيها قدمي مسرحاً ما، وجدت نفسي في دنيا ثانية، دنيا جميلة تختلف عن دنيا غرفتنا والشيك وأمي وأخي توفيق[١٦].

وهناك شيء طفولي في وصف أمور المسرح والانطباع الأوّل وهو انطباع المحروم: «راقت لي ثياب الممثلات. تصورت نفسي على المسرح أرقص وأغني وأنا أرفل بالحرير تزين عنقي المجوهرات. غبت في حلم لذيذ، وكأنني أسمع تصفيق الجمهور وهتافه». وهنا بدأ الحلم بالشهرة والسلطة. والشيء لا ينفي نقيضه في الشخصية الواحدة. إذ بالرغم من أن الفن كان بالنسبة إليها وسيلة للخلاص وسبيلاً للعيش والثراء وضمان المستقبل، لكنه كان أيضاً حيّز الحلم. هذا يرجع ربما إلى هذه الشخصية التي تبدو لنا مركبة، نستنتج هذا الأمر من خلال عدة مواقع في نصّ المذكرات خاصة من علاقتها مع أمها ومع نجيب الريحاني كزوج وكفنان.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.

وسنستعين بما يقوله نجيب الريحاني في وصفها لنأخذ فكرة عن وضعها الفني والمهني وحتّى الشخصي، لأننا قد نتساءل عن مصدر قوة هذه المرأة: هل هو جمالها، حضورها، شخصيتها وجرأتها؟ يقول الريحاني:

في أولى حفلاتنا هناك (لبنان) لفت نظري في المقصورة الأولى سيدة «بتلعلع» وقد ارتدت أفخم ملبس وتحلت بأبهى زينة (. . .) لم اعرفها حقاً، لكنّي تنبهت لوجودها وفي فترة الاستراحة بين الفصول، أدهشني أن وجدت هذه السيدة بذاتها تحضر لتحيتي وتهنئني في حجرتي بالمسرح. ويظهر أنّها لاحظت ما أنا فيه من ارتباك، فدفعها ذكاؤها إلى أن تعرفني بنفسها فقالت: «إلا أنت مش فاكرني ولا أية؟ أنا بديعة مصابني اللي قابلتك في مصر وكتبت وياك كنتراتو ولا اشتغلتش!»[١٧].

بالنسبة إلى العمل في المسرح أو الفن الاستعراضي، تحكي الكثير عن تجربتها، ولكنها في العموم تتوقف أكثر عند الأمور التنظيمية منها عند الأمور الفنية؛ فهي تروي كيف تعرفت إلى المسرح ومن أين كانت تستقي المواد التي تؤديها. وهي تذكر في هذا السياق بشكل صريح أنّها كانت تغني الأغنيات المعروفة لفنانين آخرين. ولم تذكر مرة واحدة أنّها كانت حريصة على أن يؤلّف لها بشكل خاص. فهي تقول:

عقدت النية على دخول الحياة الفنية واقتحام مجالاتها الصعبة. صممت في سري على السفر إلى مصر لأنني كنت واثقة من استطاعتي الرقص والغناء. وكنت أسمع أن مصر موطن الفن في الشرق وأن فيها مغنيات مشهورات. . . كما كان قد أتيح لي أن أرى وأسمع الشيخ سلامة حجازي[١٨].

وفي موقع آخر تقول:

لم أشاهد الشيخ سلامة حجازي لأول مرة في مصر، بل شاهدته وأنا ما زلت في الشام. جاء مع جوقته وغنى في مكان يدعى «جنينة الأفندي»، حيث كانوا قد أقاموا له مسرحاً كبيراً يليق به وبشهرته. لم يتسن لي بالطبع دخول ذلك المكان، بل كنا شلة من الرفيقات نجتمع عند مجيء الشيخ سلامة، ونصعد إلى شرفة مطلة على «جنينة الأفندي» فنشاهد التمثيليات ونسمع الغناء. . . كان لغناء

---

(١٧) الريحاني، مذكرات نجيب الريحاني، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(١٨) سيبلا، المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.

الشيخ سلامة أثر كبير في نفسي؛ فعلقت في ذهني كلّ أغانيه وكنت أرددها في وحدتي. ولم اقتصر على سماعه، بل ابتعت رواية روميو وجولييت، وكراساً صغيراً للطقاطيق الخفيفة، لم يكن هناك بعد ما يدعى بالمونولوغات. كان هناك التمثيل الذي يرافقه الغناء على طريقة الشيخ سلامة، أو غناء الأدوار الطويلة ومواويل يا ليل يا عين. وكان الجمهور يبدي استحسانه بزفرات عميقة أو برمي الطرابيش في المسرح.

وفي القاهرة وبعد أن تعلمت الفن وعاشت تجربتها الخاصة، تلتقي بيوسف شمعون الذي يدعوها للعودة إلى بيروت والعمل هناك ويقول «وتصبحين أول فتاة عربية تعمل في الرقص والغناء». وكان أول ظهور لها على المسرح في بيروت في كاباريه (صالة مكان سينما كريستال اليوم) لسيدة فرنسية هي «مدام جانيت» في بيروت «وهي أول من أدخل الميوزيك هول». وهناك غنت أغاني منيرة المهدية. وقد تمّ هذا قبيل الحرب العالمية الأولى.

ويقول نجيب الريحاني عن هذا الموضوع «. . . كما إنّها قد اشتركت في فرقة أمين عطا الله، وحفظت الكثير من مقطوعاتنا الغنائية التي ورثها عنا أمين. . . ثمّ سألتني السيدة بديعة: «هل إذا التحقت بفرقتك يكون لي نصيب من النجاح بالتمثيل؟»»[١٩]. تنبأ لها الريحاني بمستقبل باهر وجدد العقد معها بمرتب قدره ٤٠ جنيهاً شهرياً. وباشرت التمثيل في الفرقة معه فوراً في لبنان وسوريا (ظهرت في أدوار غنائية) لمدّة ثلاثة أشهر ثمّ سافرا إلى مصر.

ويتابع الريحاني:

وإني لأذكر أنّها كانت في كثير من الأحوال تبكي وتنتحب و«تقطع» شعرها. بعد أن ينهكها التعب، وتتوتر أعصابها من العمل المتواصل في البروفات. ولكنه كان مصراً على أن يجعل منها نجمة. كانت بديعة فنانة بفطرتها، وكانت تهوى المسرح بطبيعتها، وكنت أحس ذلك منها، وأرى في قوامها وفي جمالها ما يساعد على تكوين عقيدتي التي أبديتها، وهي أنّني لا بدّ وأن أجعل منها الممثلة التي ابتغيتها، ولذلك لم أكن ألتفت إلى غضبها و«عصبيتها»[٢٠].

وبالفعل صارت بديعة مصابني الفنانة التي تنبأ بها الريحاني، فلمع اسمها

(١٩) الريحاني، المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

وجذبت عدداً كبيراً من المعجبين وعقدت صداقات كثيرة في عالم الفن والمسرح. «ما أن اعتليت خشبة المسرح حتّى أصبح لي عدد من المعجبين يشجعونني ويصفقون لي»[٢١]. وعلى الرغم من أنّها لا تنكر فضل الريحاني عليها، لكنّها لم تكن لترضى بالتخلي عن مشروعها، خاصة وأنها كشفت أوجه الضعف في شخصية الريحاني. تقول: «أمام هذا الواقع المؤلم وبعد أن أعيتني الحيلة، قررت أن أفر منه وأعود إلى بيروت»[٢٢].

تعتبر تجربة بديعة مصابني في الحياة وفي المسرح شهادة مهمة على الظروف الاجتماعية التي كانت سائدة، ووضع المسرح في تلك الفترة. وبديعة تتميز عن غيرها بكثرة تنقلاتها من مسرح لآخر ومن بلد لآخر، فقد ما رست الفن من رقص وغناء في عدة مدن في سوريا (حلب ودمشق) ولبنان (بيروت وطرابلس) وفلسطين (كلّ المدن تقريباً وقد زارتها عدة مرات في ظروف مختلفة، مصر (القاهرة والإسكندرية) كذلك تونس وغيرها من بلاد عربية، وفرنسا وأمريكا اللاتينية. وكل التفاصيل التي تعطيها تعتبر بمثابة شهادة على عصر وشهادة على الظرف العام الذي مرت به المنطقة (من حروب ومجاعات وتقلبات سياسية) وشهادة في الفن والتجليات التي أخذها في تلك المرحلة. وكذلك في مذكراتها شهادات كثيرة عن فنانين طبعوا المرحلة وعرفتهم عن قرب بسبب طبيعة عملها.

خاتمة

إن حياة مصابني قادتني إلى طرح العديد من الأسئلة على النصّ الذي وقع بين يدي ولا زلت راغبة في استكمال معلوماته عبر مراجع أخرى، وخاصة في ما يتعلق بالأحداث التي عاشتها ـ بالرغم من خصوصية التجربة ـ وعلاقتها بالوضع الذي كان سائداً في المرحلة التي عاشت فيها، والتي كانت مرحلة تحولات مجتمعية مهمة دخلت فيها المرأة إلى ميادين متعددة. لماذا تحولت المجتمعات بعد ذلك بهذا الشكل وتمايزت بهذا المقدار؟

ولكن المهم الذي نستنتجه من حياتها، هو أنّها كانت رائدة في مجالها ومبدعة وصاحبة شخصية متفردة. «أول عربية من عائلة معروفة تعمل في كباريه في بيروت، أول مطربة تطأ أقدامها أرض نابلس وجنين ورام الله» والقائمة

(٢١) سيلا، المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

طويلة. ما لا شكّ فيه أنّها كانت صاحبة شخصية قوية وحضور سمحا لها بأن تصل إلى ما وصلت إليه. حاولت أن أسأل الناس وخاصة الكبار في السن ماذا يوحي لهم اسم بديعة مصابني؟ «راقصة» قال البعض. و«صاحبة سوبر ماركت أو مدجنة في شتورا». الكل يعرف الاسم أو يذكره حتّى الآن، وهناك من حضر عروضاً في ملهاها في شارع عماد الدين، وهناك من رأى الفيلم الذي يقدم حياتها. لم تكن معروفة بصفة واحدة وليس جمالها هو الأهم. أظن أن شخصيتها هي التي أوصلتها إلى الشهرة التي وصلت إليها؛ فقد قال لي أحدهم «مجرد كونها لبنانية الأصل وتصبح صاحبة ملهى في مصر هو إنجاز كبير».

عانت مصابني في حياتها بالرغم من كلّ النجاحات التي حققتها، عانت من الفقر.. من العائلة.. من حادثة الاغتصاب التي تعرضت لها وهي طفلة في السابعة، عانت من الوحدة والخوف من المستقبل، ولكنها عانت بشكل خاص من الذهنية السائدة في المجتمعات التي عاشت فيها، والسؤال الذي طرح في الدعوة لهذه الندوة يستحق الوقوف أمامه: «هل تغيرت الذهنية مع التغيرات المجتمعية أم أنّها بقيت قاصرة؟» وقد نندفع للقول لا لم تتغير كثيراً أو ربما بشكل ضئيل.

وعودة إلى صفة «الأرتيست» أحب أن أضيف هنا إلى أن المصابني كونت علاقات مهمة مع متنفذين وأثرياء كثر خلال حياتها. ويقال إنّه كان لها نفوذ في وقت ما، لكنها توضح في مذكراتها بعد أن تسرد قصة بعض تلك العلاقات مع ضابط تركي وثري مصري وغيرهما، أن هذا لم يكن طموحها وأنها كانت تريد أن تشق طريقها وحدها في الحياة وتنجز مشروعها: لقد تخللت حياتي قصص حبّ عديدة لم أكن أبحث عنها، بل كانت تعترض طريقي وتحول بيني وبين متابعة عملي براحة بال وصفاء ذهن[٢٣]. وهذا يعني أنّها تتعامل مع فكرة الأرتيست ومع ذاتها كفنانة وكصاحبة مشروع مهني.

وهي في مذكراتها لا تحاول تبرير ما قامت به في حياتها بل تقوله كما هو، تذكر ما لها وما عليها، وبالرغم من أن حياتها تحولت يوماً ما إلى موضوع «فيلم عربي». لكنها في النصّ الذي بين أيدينا لا تقدّم الأمور بمنطق الميلودراما الذي يستجدي العطف، وإنّما بمنطق ينم عن صدق وإحساس بالذات فريدين؛ فهي

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

لا تقلل من قيمة ما وصلت إليه ولا من مقدار خروجها عن المنطق والأخلاق المعلنة للمجتمع. تعرف تماماً كيف خرقت هذا السائد والمرضي عنه، وتحاول أن تفسر الطريق الذي سلكته؛ فهي تقول في ص ٨ «لو لم تكن والدتي أمية، أما كانت أرشدتني إلى السبيل القويم، وأبعدتني عن الطريق المظلم الذي سلكت، والعذاب الأليم الذي تذوقت؟».

مراجع إضافية

ابن ذريل، عدنان. **رواد المسرح السوري بين أواسط العشرينيات وأواسط الستينيات**. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٣.

بلبل، فرحان. **المسرح السوري في مائة عام، ١٨٤٧ ـ ١٩٤٦**. دمشق: منشورات المعهد العالي للفنون المسرحية، ١٩٩٧.

الحكيم، دعد (معدّ ومحقّق). **أوراق ومذكرات فخري البارودي، ١٨٨٧ ـ ١٩٦٦: خمسون عاماً من حياة الوطن**. دمشق: وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٩.

الخطيب، محمد كامل (محرّر ومقدّم). **قضية المرأة**. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٩. ٣ ج.

السبيعي، رفيق. **ثمن الحب: السيرة الذاتية (مذكرات)**. تحرير وإعداد وفيق يوسف. دمشق: دار الوحدة للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٩٨.

سعيد، خالدة. **الحركة المسرحية في لبنان، ١٩٦٠ ـ ١٩٧٥: تجارب وأبعاد**. بيروت: لجنة المسرح العربي، مهرجانات بعلبك الدولية، ١٩٩٨.

كريم، محمد. **المسرح اللبناني في نصف قرن، ١٩٠٠ ـ ١٩٥٠**. بيروت: دار المقاصد، ٢٠٠٠.

اللحام، ماجد. **دمشق في نصف قرن**. بيروت: دار الفكر المعاصر، [د. ت.].

مذكرات وصفي المالح.

المغازي، أحمد. **الصحافة الفنية في مصر: نشأتها وتطورها**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨.

القسم التاسع

العمارة والأزياء وأنماط العيش

الفصل الرابع والعشرون

الأزياء والهندسة المعمارية ودلالاتها الاجتماعية في العشرينيّات (فترة ما قبل النفط)(*)

شيخة أحمد السنان(**)

مقدمة

لم يكن للمرأة في الكويت في العشرينيّات دور خارج نطاق البيت والعائلة. والكلمة كانت فيه للرجل، وعلى ذلك فقد أدت دورها بصورة رائعة.

في حين يذهب الرجال في رحلات موسمية طويلة للغوص على اللؤلؤ أو للسفر الشراعي إلى الهند وأفريقيا، تخلو المدينة من الرجال عدا كبار السن والأطفال، فتصبح المسؤولية على المرأة كاملة، فهي الرجل والمرأة في آن واحد. ولقد تحملت المرأة الكويتية هذه المسؤولية بأمانة وإخلاص وقامت بالواجب كاملاً.

وهي بالرغم من ذلك، لم تغفل زينتها وحسن هندامها، وعلى الرغم من أنّها لم تعرف دور عرض الأزياء ولا حتّى محلات الخياطة، وإنما ملابسها عموماً تكون من صنع يديها أو من صنع بعض النسوة اللاتي يجدن خياطة الملابس، وقد

(*) هذه المداخلة كانت مرفقة بعرض أزياء كويتية تقليدية وبعدد كبير من الصور (Slides). ولسوء الحظ استحال طبع هذه الأزياء والصور.

(**) عميدة المعهد العالي للفنون المسرحية بالوكالة ـ الكويت.

اضطرتهن الظروف الاقتصادية للعمل بالخياطة، حيث تخاط الملابس في البيت. وقد تميزت المرأة في الكويت بصفة عامة بذوق خاص ومهارة فائقة في اختيارها الزي الذي ترتديه والذي حافظت فيه على أصالتها وحسن ذوقها.

تحاك الأزياء الكويتية عادة من مختلف أنواع الأقمشة وتستخدم فيها كلّ الألوان، بحسب مستوى الأسرة تكون هذه الملابس مشغولة بتطريز فني دقيق بخيوط الذهب أو الحرير.

وتتكون الملابس النسائية الكويتية من جزأين:

أولاً: الملابس التي ارتدتها المرأة داخل البيت

١ ـ الدراعة

وهي رداء طويل يصل طوله للقدمين ذو أكمام طويلة تصنع من أنواع مختلفة من الأقمشة. جمعها (دراريع) تختلف أنواعها ومسمياتها بحسب تفصيلها والمناسبات التي تلبس فيها وهي كثيرة نوجزها بالآتي:

أ ـ **دراعة جين**: وتكون من الحرير الصيني الطبيعي لذلك سميت بهذا الاسم، وتكون إما سادة أو مشجرة.

ب ـ **دراعة أمخورة**: وتخاط بنفس طريقة الجين وتزين بزخارف كثيرة من الخيوط الذهبية أو الحريرية (ابريسم) بواسطة اليد أو الكرخانه (الطارة) وتستخدم للزينة والمناسبات.

ج ـ **دراعة طرف وعصا**: وهي لا تختلف عن الدراعتين السابقتين غير أنّها تطرز على الكم من الكتف حتّى نهاية الكم بالخيوط الذهبية ويسمّى هذا النوع طرف عصا.

د ـ **دراعة مفححة**: وتخاط من أكثر من لون حيث يكون الأمام والخلف من لون مختلف عن الجوانب الذي بدوره يكون مختلفاً عن لون الأكمام وتحلى أحياناً بخيوط الذهب.

٢ ـ الثوب

وهو رداء واسع فضفاض يخاط من الخامات الخفيفة ترتديه المرأة فوق

الدراعة. وقد ارتبطت المرأة الكويتية كثيراً بهذا الثوب، فلم تكن تتركه بأي حال من الأحوال؛ فهناك ثياب للخدمة بالبيت وأخرى لزينة العصر وأخرى لزينة الاحتفالات والأعراس، ومنها ما خصص لفترة النوم بالليل ويخاط من قماش قطني خفيف. وتتميز الأثواب الكويتية بفتحة الرقبة البيضاوية بخلاف غيرها من الأثواب الخليجية. كما عكست لنا هذه الأثواب طبيعة الحياة في المجتمع الكويتي؛ فأظهرت لنا أنواع الزراعة الموجودة بالكويت من خلال النقشات المطرزة بخيوط الذهب التي كانت تزخر بها تلك الأثواب. ونوع البناء المعماري الذي وضّحته لنا أنواع أخرى ترمز بقصّاتها إلى البناء الكويتي القديم. حتّى الحياة البحرية ظهرت على هذه الأثواب، فظهر لنا نجم البحر على بعضها، ورسمت سماء الكويت الصافية على أنواع أخرى منها مثل نجم الثريا كما في ثوب الثريا. ويتكون الثوب الكويتي من البدن، وهي القطعة الأمامية والخلفية بالثوب، والأكمام الواسعة في الجوانب، وأسفل الأكمام يركب الإبط وأسفل الإبط تركب التنفايه (وهي قطعة توضع أسفل الإبط إلى نهاية الثوب في الجوانب). أما فتحة الرقبة فهي في أعلى البدن من الأمام وتكون ذات قصة بيضاوية. والجزء الخلفي يسمّى ظهر الثوب ويسمّى الجزء الأسفل بالذيل.ومن أنواع الأثواب:

أ ـ ثوب المسرح

من الأثواب الغالية الثمن تستخدم للزينة والمناسبات ويزين هذا الثوب بقطع من الزري على شكل سرايح عبارة عن خطوط مستطيلة مطرزة بالزري (خيوط الذهب) على جوانبه.

ب ـ ثوب المخوص

يشبه الثوب المسرح إلى حد كبير، إلا أنه يختلف عنه بأنه يطرز ببعض النقوش من الزري على شكل شجرة الطماطم أو الكرفس عند الإبط وأسفل الأكمام.

ج ـ ثوب الثريا

هذا الثوب خالٍ من أي زخرفة أو نقش عدا بعض القطع الذهبية التي تزينه أسفل فتحة الرقبة على شكل نجم الثريا. ويعد هذا الثوب من الأثواب الغالية التي تتزين بها العروس ليلة الزفاف. وقد قال أحد الشعراء الشعبيين في هذا الثوب:

ثوب الثريا يوم أشوفه عليها   من القدم يهتز جسمي إلى الرأس

د ـ ثوب منثور

ينثر الزري بهذا الثوب على كلّ أجزائه ويستخدم للزينة والمناسبات.

هـ ـ ثوب مشجر

يخاط هذا الثوب من القماش القطني الخفيف أو الحرير المشجر بوحدات زخرفية مختلفة.

و ـ ثوب شاش

تخاط هذه الأثواب من قماش الشاش وهي من الأثواب العملية التي تستخدم بالبيت.

ز ـ ثوب المفحح

يسمّى هذا الثوب بهذا الاسم حسب طريقة تفصيله وهي على شكل فحوح (حيث يخاط بأكثر من لون وكل لون يسمّى فح) كأن يكون البدن بلون أحمر والجوانب بلون أخضر والأكمام باللون الأصفر أو بمجموعة ألوان.

ح ـ ثوب تور

من الأثواب البسيطة تستخدم لفترة العصر ويكون من القماش الخفيف الشفاف، وهو خال من التطريز. وعادة ما يكون من قماش التل الأسود.

٣ ـ البخانق

ومفردها بخنق: يستعمل البخنق عادة كغطاء للرأس، وتلبسه الفتاة الصغيرة ويكون عادة من القماش الأسود الشفاف أو النصف شفاف ويطرز بالخيوط الذهبية والترتر. يصل من الخلف إلى مستوى الركبتين ويصل من الأمام إلى منتصف الصدر. ومسمياته تختلف باختلاف التطريز أعلى قمة الرأس وهي بخنق ترجيه ـ بخنق قبقب ـ بخنق منثور.

٤ ـ الزبون

وهو رداء طويل مفتوح من الأمام يخاط من الحرير الطبيعي المطرز بخيوط الذهب أو من المخمل ويلبس فوق الدراعة.

ثانياً: الملابس التي ترتديها المرأة خارج المنزل

العباءة: العباءة هي ذلك الرداء الخارجي وهي من أهم الأزياء ومن دونها لا تستطيع المرأة الخروج من البيت. والعباءة عبارة عن رداء أسود اللون تلبسه المرأة فوق الملابس الخارجية. وكانت من الأمور الكبيرة أن تظهر المرأة خارج البيت سافرة بدون عباءة في تلك الفترة؛ فقد يؤدي ذلك إلى قتلها، حيث كانت من الأزياء المفروضة عليها كدليل للتستر والشرف. حتّى بنات المدارس في الخمسينيّات كن يرتدينها. ولم يتركنها إلا في بداية الستينيّات عندما ثارت عليها البنات وأحرقتها في تظاهرة ترمز للتحرر منها، بعد أن تخرجت مجموعة منهن من الجامعات المصرية.

والعباءات أنواع متعددة منها الصيفي ومنها الشتوي أهمها:

١ ـ **عباءة شال:** وتكون منسوجة من الصوف وترتديها المرأة في الشتاء.

٢ ـ **عباءة ونيشن:** وتكون مشغولة بالزري والخيوط الحريرية وتخاط من قماش الونيشن.

٣ ـ **عباءة دربوية:** وتكون مطرزة بخيوط الذهب وسميت بهذا الاسم نسبة إلى دروب التطريز الذهبي على الكتف والرأس وتتدلى القياطين (خيوط من الذهب أو الحرير مضفر بعضها ببعض تعطي شكلاً جمالياً) تتدلى في نهايتها كرات صغيرة من خيوط الذهب.

٤ ـ **البرقع:** وهو عبارة عن قطعة من القماش الشاش أو الجز به فتحتان في موضع العينين يُغطى به الوجه ويثبت بواسطة شريطين يربطان من الخلف، يُلبس مع العباءة. ويروي البعض أن كلمة برقع تشير إلى الشيء الذي تشير إليه كلمة الـ «يشمك» التركية والتي تعني نقاباً أو حجاباً. وتميزت البراقع العربية بألوانها المختلفة كما في شمال العربية السعودية وغرب سيناء. وهذا خلاف ما هو معروف عن البرقع الكويتي الذي تميز بلونه الأسود.

كما تميزت المرأة البدوية بلبس البرقع. ربما كانت ظروف الصحراء القاسية فرضت عليها ذلك لتقي بشرتها من شمس الصيف المحرقة وبرد الشتاء القارس. وربما بغرض التستر حيث يكون الاختلاط المباشر بالرجال في الصحراء أكثر منه في المدينة. وقد أثارت هذه البراقع بجمالها وجمال عيون من

تلبسها إعجاب الكثير من الشعراء الشعبيين فراحوا يتغنون بها بأشعارهم. منها ما قال أحدهم:

يا ظالم جمالك اكشف برقعك　　　يا ويلك من الله ضيعت الجمال

هكذا وعلى رغم أن هذه الملابس لعبت دوراً كبيراً في تحديد هوية المرأة الكويتية في فترة العشرينيّات، وبالرغم من التحول الذي حدث بعد اكتشاف النفط في الأربعينيّات، وتغير الحياة الاجتماعية نتيجة للطفرة الاقتصادية، ولكننا مازلنا نرى أن هناك حنيناً لدى نساء اليوم إلى تلك الملابس؛ فنشاهدهن يلبسن الملابس الكويتية التقليدية مثل الدراعة والثوب في المناسبات العائلية والرسمية. الهندسة المعمارية والتخطيط المدني وأثرهما على هوية المرأة ومركزها في المجتمع، من عاصر الكويت قبل اكتشاف النفط يلاحظ لأول وهلة أمرين:

الأمر الأوّل، أن بيوت الكويت قد بنيت دون تخطيط أو تنظيم. ومع مراعاة حقوق الجار في البناء، إلا أن البيوت جاءت متداخلة مع بعضها البعض ومتلاصقة. تؤدي إليها طرقات ضيقة ملتوية ومتعرجة سبب أن تنظيم البناء لم يكن له مفهوم في ذلك الوقت.

أما **الأمر الثاني**، لوجود بيوت الكويت بهذا التلاصق والتراكم هو لكي تدعو قاطنيها للشعور بالأمن والاستقرار لأن عدد سكانها كان قليلاً جداً. ولكون المنطقة في تلك الفترة مشحونة بالمنازعات والاعتداءات في ما بين القبائل التي تشنّ غاراتها على بعضها البعض. ولهذا الأمر بنيت البيوت بهذا التقارب والتلاصق لشعور المجتمع بتماسكه واتحاده وللوقاية، ولذلك كان لبناء سور الكويت عام ١٩٢٠ سبب ملحّ.

ثالثاً: ملامح عامة للمسكن الكويتي القديم

كان طابع العمارة الكويتية القديمة البساطة واستلهام القيم المحلية وأساليب الحياة في تصميماتها، كما استخدمت المواد المتوافرة من طين وجص وصخور البحر، إضافة إلى مواد أخرى كانت تستورد من خارج الكويت مثل الحصر وعيدان البامبو وأعمدة الجندل التي كانت تستخدم لأسقف المنازل. ويقوم ببناء المنزل معماري يعرف في الكويت (بالأستاذ) وهو لا يقوم بعمل

المخططات بل ينفذ المخططات الموجودة في ذهنه مباشرة دون حاجة إلى ورقة وقلم.

ولا بدّ لِكُلّ منزل من فناء يعرف (بالحوش) تطل عليه الغرف، ومكشوف لأشعة الشمس نهاراً وللنجوم ليلاً. كما يوجد في هذا الفناء بئر ماء قليل الملوحة أو بركة للماء العذب، وكلاهما لا غنى عنهما لأي منزل. ولكل منزل سطح يمكن الوصول إليه عن طريق درج أو سلم خشبي؛ فسطح المنزل هو المكان المفضل للنوم صيفاً من قبل سكان المنزل. فكانت المرأة دائماً تضع لمساتها الجميلة في تصفيف الفرشات للنوم وتجهيز ماء الشرب في الأواني الفخارية (القرشة).

ولا تعرف مساكن الكويت القديمة أي أجهزة لتلطيف حرارة المنزل، بل كان هناك نظام (الباكدير) وهو برج هوائي يتكون من فتحة في أعلى سطح المنزل يدخل من خلالها نسيم البحر وينزل إلى الغرف بارداً فيعمل على تلطيف الجو فيها.

١ ـ الحياة الأسرية

وكان كلّ بيت يعمر بعدد كبير من الأفراد الذين يكونون عائلات موسعة؛ فإلى جانب الوالدين وأطفالهم. كان البيت يضم في الغالب واحداً أو اثنين من الأجداد. ثمّ واحدة أو أكثر من القريبات المطلقات والمترملات. كذلك هناك سبيل لا ينقطع من الخالات والعمات وأبناء العمومة الذين كانوا يفدون إلى المنزل طلباً للمأوى في كلّ وقت.

وعلى الرغم من كثرة عدد الأفراد في الأسرة الكويتية قديماً إلا أنّها كانت قانعة تماماً بوضعها؛ فالاحترام والتفاهم عرف سائد بين أفرادها. وكانت لزوجات الأبناء القسط الأكبر من الاهتمام بشؤون البيت ورعاية مصالحه.

وإلى جانب هذا كانت العائلات الموسرة تحتفظ عادة بستة أو سبعة من الخدم من الجنسين معظمهم من العبيد السود. وكان يحدث أحياناً أن يتزوج أحد هؤلاء العبيد الذكور المخلصين ـ وهو عادة الذي يتولى إعداد القهوة لرب البيت ويقوم على شؤونه الخاصة ـ من إحدى البنات اللاتي يقمن بالخدمة، وحينئذ تخصص له غرفة مستقلة في المنزل. وعندما ينجب كان يمكن لأولاده أن يختلطوا بحرية كاملة بأولاد سادته داخل البيت.

٢ ـ المدينة القديمة

كانت مدينة الكويت الصغيرة تتميز بأحيائها الرئيسيّة الثلاثة القبلة والشرق والمرقاب. وكان تصميم بنائها من ناحية الشكل الخارجي قد اتخذ الطابع العربي الصميم، وبالرغم من بساطته، إلا أنه عالي البناء مع أنه من دور واحد.

وحجرات البيت تكون متناثرة حول فناء مكشوف واسع. ومعظم هذه البيوت لديها أسطح فوق الدور (جمع دار ـ وهي حجرة) محاطة بسياج من البناء العالي بارتفاع قامة الرجل يفصله عن الأسطح المجاورة جدار. ومن الملاحظ أن معظم البيوت ليس لها نوافذ تطل على الخارج، ونادراً ما يكون للغرفة التي تبنى في السطح نافذة تطل على الخارج، وكان جلوس المرأة بقرب هذه النافذة شي كبير تحاسب عليه من قبل الأسرة.

ويعكس الأسلوب المعماري للكويت القديمة بوضوح تام المبدأ التقليدي بالفصل التام بين مجتمع الرجال ومجتمع النساء، ولكن في الوقت نفسه يوضح وجود الساحة المكشوفة في وسط المبنى، حيث كان الكويتيون يستمتعون بالمعيشة في الهواء الطلق إلى حدّ كبير داخل بيوتهم.

وكانت المنازل عادة تضم ساحتين مجاورتين. إحداهما (الحرم) حيث تعيش النسوة بعيداً عن أعين الغرباء. وذلك لأسباب اجتماعية فرضتها التقاليد المحافظة آنذاك، بينما يقضي الرجال أوقاتهم في الساحة الأخرى المعروفة باسم الديوانية وفيها قاعة استقبال الرجال حيث يقضون أوقاتهم في مقابلة أصدقائهم وزملاء عملهم وجيرانهم.

أ ـ الديوانية

كانت الديوانية هي الجناح المفتوح من المنزل والذي يسهل التردد عليه دون تحرّج، إذ كان يفتح عادة على شارع رئيسي، بينما يشغل (الحرم) الجزء الخلفي من البيت، وكان أحد الأشياء التي تتميز بها الديوانية هي الأبواب الضخمة الأنيقة المصنوعة من خشب الساج المحفور والتي كانت تترك مفتوحة في كثير من الأحيان لتكشف مدخلاً عريضاً توجد على جانبيه الدكة المبنية من الطين حيث يجلس صاحب البيت مع زواره وتابعيه. وكثيراً ما كان يستعاض عن هذه الدكة الداخلية بمقاعد حجرية أخرى تبنى على امتداد الجدار الأمامي للمنزل. أما القاعة التي يستضيف صاحب البيت فيها ضيوفه الرجال، فكانت تقع عادة

بجوار المدخل مباشرة ويكون لها مدخل آخر من جهة الساحة أيضاً.

والديوانية هي المكان الوحيد الذي يمكن أن يحتوي على نوافذ تفتح على الشارع. ولم تكن في هذه النوافذ في الغالب أي ألواح زجاجية ولكن كان لها قضبان حديدية ومصاريع خشبية.

وقد تفنن عمال البياض (الجص) في زخرفة حجرات استقبال الرجال وذلك بعمل حواف بالحائط مضلعة رقيقة مزركشة، أو بحفر تكوينات هندسية على شكل الزهور. وكانت هذه التفاصيل الزخرفية لا تظهر إلا في بيوت الأثرياء.

ب ـ الليوان

وكان من الأشياء المفضلة في بيوت الكويت أن يبنى الليوان (وهو مظلة مسقوفة محمولة على أعمدة) على طول الجدران الداخلية المطلة على الساحات الداخلية المكشوفة. وهذه الشرفات تأخذ أشكالاً مختلفة تحمل أسقف بعضها على سلسلة من العقود المدببة البسيطة. أما أسقف البعض الآخر وهو الأكثر شيوعاً فكان يحمل على أعمدة خشبية تتشابه عادة في تصميمها ولا تختلف إلا من حيث النقوش المخططة البارزة التي تزدان بها رؤوس تيجانها.

وكانت الشرفات تمتد أحياناً على جانب واحد أو جانبين فقط من جوانب الديوانية. أما في جناح الحرم فكان الليوان غالباً ما يحيط بالجوانب الأربعة للساحة.

ج ـ حياة المرأة اليومية في البيت الكويتي القديم

إن أهل البيت من الحريم لم يكن يشعرن مطلقاً بأنهن حبيسات داخل بيوتهن. إذ إنَّ الساحة كانت تعطي إحساساً بالاتّساع وفيها مجال كبير للحركة بحيث لم يكن هناك شعور بالاكتظاظ أو الازدحام. وقد استخدمت هذه الساحة في معظم أوقات السنة كمكان تجتمع فيه السيدات مع صديقاتهن لاعتبارات الطقس الحار، وكانت بذلك تقوم مقام حجرة استقبال التي لم تكن تتوافر عادة في هذا الجزء من المنزل. وفي حياة البيت اليومية العادية، كانت سيدة البيت والخدم والأطفال يختلطون معاً في جو من الألفة السارة. وفي فصل الشتاء

تبقى سيدة الدار بداخل المنزل حيث يستعمل موقد فحم متنقل موضوع داخل صندوق نحاس يرفع على أرجل قصيرة يسمّى (دوة) لتدفئة حجرتها.

وفي الأيام الخوالي، كانت البيوت تمتلئ دائماً بأصوات الأطفال وضحكاتهم إذا كانت المدارس وقتئذ قليلة ولم يكن هناك إلا عدد قليل من الصبية الصغار في سنّ السادسة أو السابعة يذهبون إلى الكتاتيب (مدارس تعليم القرآن)، أما الغالبية منهم فكانوا يقضون أوقاتهم يلعبون في الشارع بلعب مصنوعة في بيوتهم مثل المراكب الشراعية أو الدرباجة أو الدوامة.

أما البنات الصغار، فكان يسمح لهن بحرية اللعب في الشارع حتّى يصلن إلى سنّ البلوغ وبعدها ينتقلن إلى حياة الحريم. والحياة في البيت تسير عادة دون تسرع أو استعجال وتتبع نظاماً يومياً متعارفاً عليه. حيث يبدأ اليوم العادي في حياة أسرة غنية عادة بإفطار سيد الدار مع زوجته في الحرم. وبمجرد خروجه لعمله تبدأ سيدة الدار الإشراف على كنس الساحة المرصوفة واللواوين. ثمّ تقرر ما ستتناوله العائلة من طعام لهذا اليوم، فتبعث بالخدم إلى السوق لشراء ما يحتاج إليه البيت. وفي فترة الضحى يحين الوقت للحصول على بعض الراحة والاسترخاء في أبرد مكان في الحرم، مثل الليوان مثلاً، حيث تجلس سيدة البيت على حصيرة لتشرب الشاي المحلى في أكواب صغيرة. بينما تقوم إحدى الخادمات في ركن الحوش المجاور للمطبخ بعملية تنظيف الأرز وتنقيته من الحصى الصغير. ويبدو هذا الواجب وكأنه عملية مستمرة لا نهاية لها. ولذا كانت سيدات العائلات غير القادرات على الاستعانة بالخدم، يجتمعن حول صينية الأرز ويمضين الساعات اللازمة لتنقيته في الحديث والتسلية. وبذلك يخلقن من الواجب الثقيل مناسبة اجتماعية لقضاء الوقت.

ولم يكن يليق بالسيدة التي تتمتع بأي مكانة اجتماعية أن تخرج إلى السوق. وكانت فرصة الخروج الوحيدة المقبولة بالنسبة إليها هي خروجها في أحيان قليلة لزيارة قريباتها النساء.

أما سيدات الأسر الفقيرة فقد كانت حياتهن قاسية جافة، ولكن كن يتمتعن بحرية أكثر من سيدات الأسر الغنية. إذ كان عليهن أن يذهبن بأنفسهن إلى السوق لشراء حاجياتهن، وهناك كن يستمتعن بتبادل الحديث وسماع ما يدور في المدينة.

د ـ حجرة النوم

قلما تخلو حجرة النوم الرئيسيّة في البيوت الموسرة من السرير الهندي الكبير ذي الأعمدة الأربعة، والذي كان يعتبر أحد دلائل الثراء المرغوب فيها. وكانت العادة في الماضي وحتّى الثلاثينيّات من القرن الماضي، أن تمتلك كلّ سيدة صندوقاً كبيراً مطوقاً بأطواق من النحاس يسمّى صندوق «مبيت» تحتفظ فيه بملابسها ومستلزماتها. كما كان بِكُلّ حجرة من حجرات النوم عدد من السلال المنقوشة والمغطاة لحفظ الملابس اليومية.

أما حجرات النوم الأخرى في الحري، فلم تكن تحتوي إلا على أقل القليل من قطع الأثاث. ولم تستعمل الكراسي أو المناضد على الإطلاق. ومن دون أثاث لا يحدد الغرض من حجرة معينة. كأن يمكن استعمال معظم الحجرات تبعاً لما تمليه الظروف الطارئة؛ فمرتبة تفرش على الأرض يمكن أنْ تستخدم كسرير للنوم في الليل. ثمّ تستعمل للجلوس أثناء النهار. كما يمكن استخدام الغرفة نفسها كحجرة طعام وذلك بفرش حصيرة مستديرة من سعف النخيل تسمى (السفرة) على الأرض، يوضع عليها الطعام، ويجلس أهل البيت في دائرة يشتركون في الأكل من طبق واحد ضخم.

وكانت المنافذ الوحيدة للضوء داخل الحجرات المطلة على حوش الحريم هي الأبواب أو النوافذ المطلة على الحوش. وكانت هناك كوات مستطيلة في الحائط (روشنة ـ وجمعها رواشن) تستعمل كرفوف ترص عليها زجاجات ماء الورد أو حليات بسيطة للزينة (الرمامين) واللماعيات وهي كرات زجاجية ملونة تعطي تشكيلاً جميلاً للجدران العارية.

هـ ـ حوش الغنم

قلما يخلو أي بيت من بيوت الكويت قديماً من (حوش الغنم) و(حوش البقر) وذلك أن وجود الأبقار والماشية ضروري جداً للاستفادة من منتجاتها ومشتقات ألبانها، إضافة إلى وجود الدواجن. كما كان يحوي حوش الغنم حجرة شتوية تدخل فيها الماشية ليلاً في فصل الشتاء. وكان الخدم يعتنون بالماشية في البيوت الموسرة، أما الأسر العادية فكانت ربة البيت أو زوجات الأبناء يعتنين بالماشية ويحلبنها، ويقمن بتنظيف مكانها وتطعيمها.

و ـ المطبخ

يوجد المطبخ عادة في جناح الحريم وتقع بجانبه عادة حجرة الوقود الذي يتكوّن من حطب يجمع من الصحراء أو من سعف النخيل. ويتم الطهو على الأرض في قدور ترفع على أحجار أو قوالب تسمى (مناصب) توقد تحتها نار مكشوفة، لذا فإن جدران المطبخ لا لون لها نتيجة تشبعها بالدخان.

المساهِمات والمساهمون في هذا الكتاب

أميمة أبو بكر

أستاذة مساعدة في جامعة القاهرة وعضو مؤسّس بـ «ملتقى المرأة والذاكرة» في القاهرة، لها العديد من المقالات والأبحاث.

دلندة الأرقش

حائزة على دكتوراه في التاريخ؛ وهي أستاذة في الجامعة التونسية، مسؤولة عن مشروع البحث «تاريخ نساء المغرب»؛ منسقة ورشة «التراث النسائي» في إطار مختبر «التراث، التاريخ والذاكرة».

من أهم مؤلّفاتها: **مهمشات في أرض الإسلام/ ذاكرة النساء** (بالاشتراك مع آخرين)؛ **تاريخ نساء المغرب**؛ و«النسيان في الذاكرة،» في: **المهمش في المغرب**.

ماري الياس

حائزة على دكتوراه في المسرح من فرنسا. أستاذة في قسم اللغة الفرنسية وآدابها في جامعة دمشق؛ تحمل السعفة الأكاديمية من فرنسا برتبة فارس. من أهم أعمالها: **المعجم المسرحي: مفاهيم ومصطلحات المسرح وفنون العرض** (بالمشاركة مع جنان قصاب حسن) (١٩٩٧). إشراف وترجمة نصوص مسرحية لإصدار **أنتولوجيا المسرح الفرنسي الحديث** (٢٠٠١).

نهى بيومي

حائزة على دكتوراه بالأدب الفرنسي المقارن الحديث من جامعة السوربون، باريس؛ أستاذة الأدب الفرنسي الحديث في الجامعة اللبنانية. بعض أعمالها

المنشورة: **الكاتبات اللبنانيات ١٨٥٠ ـ ١٩٥٠**، بالاشتراك مع نازك سابا يارد (٢٠٠٠)؛ **دليل الباحثات العربيات**، بالاشتراك مع فادياً حطيط ومريم غندور (٢٠٠٠)؛ **هويات، هيئات، حدود: خطاب الأصل وإلحاحات العيش** (١٩٩٩)؛ «سير النساء: عنهن ومن دونهن،» **نزوى** (مسقط)، العدد ٢٠ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩)؛ «المكبوت في الزمن المكتوب،» في: **زمن النساء والذاكرة البديلة**، مجموعة المرأة والذاكرة (القاهرة ١٩٨٨).

ثريا التركي

حائزة على دكتوراه في الأنثروبولوجيا من جامعة كاليفورنيا، بركلي. أستاذة الأنثروبولوجيا في الجامعة الأمريكية في القاهرة. من مؤلّفاتها: **المرأة في المملكة العربية السعودية: الأيديولوجيا والسلوك بين فئات النخبة**. وتتركز بحوثها على الأيديولوجيا والتغير الاجتماعي وتطور المجتمعات المحلية. شاركت في بحث عن «مشاركة المرأة السعودية في اقتصاد ما بعد النفط» و«في وطني أبحث» (المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية).

ميرفت حاتم

حائزة على دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة ميشيغان. أستاذة في قسم العلوم السياسية في جامعة هاورد ـ واشنطن؛ لها عدد كبير جداً من المقالات والأبحاث المنشورة في مختلف الكتب والمجلات السياسية والعلمية منها: «الخطابات المصرية حول الجندر والتحرير السياسي: هل تختلف فعلاً آراء العلمانيين والإسلاميين؟،» «التحديث، الدولة والأسرة في دراسات الشرق الأوسط،» «الاستشراق، الأديان الموحّدة والجندر في الشرق الأوسط،» «الإسلامية في الحيوات السياسية والدينية للنساء العرب،» «دموع عائشة تيمور ونقد خطاب الحداثة والخطاب النسوي عن مصر،» و«التحرير السياسي: الجندر والدولة».

وطفاء حمادي هاشم

حائزة على دكتوراه في النقد المسرحي من الجامعة اليسوعية في بيروت. أستاذة النقد المسرحي في المعهد العالي للفنون المسرحية، الكويت. من مؤلّفاتها: **المسرح اللبناني مشاكل وآفاق؛ التراث: أثره وتوظيفه في مسرح توفيق الحكيم**، و**نساء المسرح في لبنان** (قيد النشر)، وقد قامت بعدد من الأبحاث والدراسات النقدية.

بيان نويهض الحوت

حائزة على دكتوراه دولة في العلوم السياسية. أستاذة في الجامعة اللبنانية؛ من مؤلّفاتها: **القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين ١٩١٧ ـ ١٩٤٨** (١٩٨١)؛ وفلسطين: **القضية ـ الشعب ـ الحضارة: التاريخ السياسي من عهد الكنعانيين حتّى القرن العشرين ـ ١٩١٧** (١٩٩١).

أميرة الأزهري سنبل

أستاذة مشاركة في التاريخ والقانون والمجتمع الإسلامي، في جامعة جورج تاون ـ واشنطن. من مؤلّفاتها: **بدء مهنة طبّية في مصر، ١٨٠٠ ـ ١٩٢٠** (١٩٩٢)؛ **قوانين النساء والأسرة والطلاق في تاريخ الإسلام** (١٩٩٦)؛ **المماليك الجدد: المجتمع المصري والإقطاعية الحديثة** (٢٠٠٠)، و«تاريخها هي: النساء العربيات وتفكيك البطريركية،» (قيد النشر). إضافة إلى عدد كبير من المقالات حول المرأة.

شيخة أحمد السنان

حائزة على ماجستير في الفنون الجميلة ـ دور التشكيل في المسرح المعاصر؛ عميدة المعهد العالي للفنون المسرحية بالوكالة ـ الكويت؛ درّست في المعهد العالي للفنون المسرحية منذ العام ١٩٨١؛ معدّة بعثة في المعهد العالي للفنون المسرحية في الكويت (١٩٧٤ ـ ١٩٧٦)؛ رئيسة قسم الديكور المسرحي في المعهد العالي للفنون المسرحية في الكويت (١٩٩١ ـ ١٩٩٧)، ووكيلة المعهد العالي للفنون المسرحية (١٩٩٧ ـ ٢٠٠٠).

ناديا الشيخ

أستاذة مشاركة في الجامعة الأميركية في بيروت؛ لها العديد من المقالات حول العلاقات العربية ـ البيزنطية، وحول تاريخ النساء في الفترة العباسية.

سحر صبحي عبد الحكيم

أستاذة الأدب الإنكليزي في جامعة القاهرة، ولها عدد من الأبحاث والدراسات.

هدى الصدة

أستاذة الأدب المقارن في قسم اللغة الإنكليزية في جامعة القاهرة؛ محررة مجلة **هاجر** المختصة بقضايا النساء العربيات؛ مديرة «ملتقى المرأة والذاكرة»؛ من أهم مؤلّفاتها: **هاجر: قضايا النساء** (بالاشتراك مع سلوى بكر)؛ **زمن النساء والذاكرة المتعاقبة**؛ **لحظات هامة في تاريخ نساء مصر**، **ونساء رائدات في القرن العشرين: مقالات نقدية**. هذا إضافة إلى عدد كبير من المقالات والأبحاث في مجلات أدبية عربية وإنكليزية؛ ترجمت مجموعة قصصية لإبراهيم أصلان **بحيرة المساء** وأخرى لسلوى بكر **ما أجمل هذا الصوت**.

نهاد صليحة

حائزة على دكتوراه في الدراما من كلية الدراما، جامعة إكستر ـ إنكلترا؛ عميدة المعهد العالي للنقد الفني في أكاديمية الفنون المصرية؛ تحرّر القسم الخاص بالمسرح في صحيفة **الأهرام ويكلي** باللغة الإنكليزية؛ عضو في عدة لجان تحكيم محلية وعالمية وقد شاركت في عدد كبير من المهرجانات الدولية؛ نالت عدة شهادات تقدير لجهودها في المسرح التجريبي؛ لها العديد من المؤلّفات باللغتين العربية والإنكليزية وترجمات نقدية ومسرحية وأدبية وحصل كتابها **المسرح بين النص والعرض**، على جائزة معرض القاهرة الدولي للكتاب كأفضل كتاب في مجال النقد لعام ١٩٩٩.

منيرة أحمد فخرو

حائزة على دكتوراه في العمل الاجتماعي؛ أستاذة في جامعة البحرين؛ من أعمالها المنشورة: *Civil Society and the Democratization Process in Bahrain*; *Women at Work in the Gulf: A Case Study of Bahrain*; *Gulf Women Under Islamic Law*, and *May Yamani* (ed.).

نهوند القادري

حائزة على دكتوراه في علوم الإعلام والاتصال من جامعة باريس الثانية؛ أستاذة مساعدة في كلية الإعلام والتوثيق في الجامعة اللبنانية؛ من أبحاثها المنشورة: «الأسرة في ظلّ منظومة الاتصال،» «ازدواجية التواصل والتباعد،» **باحثات**، العدد ٦؛ «الغرب في الصحافة النسائية اللبنانية: بين الرغبة والخوف،»

باحثات، العدد ٥، و«بحثاً عن الرأي العام في الانتخابات البلدية في لبنان،» المركز اللبناني للدراسات.

فاطمة الزهراء قشي

حائزة على دكتوراه الحلقة الثالثة في تاريخ الأفكار من جامعة باريس؛ ودكتوراه دولة في التاريخ من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس؛ أستاذة في جامعة قسنطينة ـ الجزائر؛ لها نشاطات علمية وإدارية عديدة منها: أستاذة زائرة في جامعة أرتوا الفرنسية؛ مشاركة في الجامعة الصيفية بالجزائر حول الدولة والمجتمع؛ مديرة دار العلوم الإنسانية للإعلام والتوثيق؛ إحداث وحدة الترجمة والبحوث البيداغوجية على مستوى نيابة المديرية المكلفة بالدراسات. . . لها بحوث ودراسات عديدة.

إنعام كجه جي

حائزة على دكتوراه الحلقة الثالثة (١٩٨٦) من جامعة السوربون حول فن الإعلان والدعاية السياسية في الصحافة العراقية؛ مراسلة من باريس لجريدة **الشرق الأوسط** ومجلة **كلّ الأسرة**؛ مارست العمل الإذاعي والصحافي في بغداد وباريس، وكانت محرّرة وكاتبة عمود في **الوطن العربي** و**الحوار** وسكرتيرة تحرير في **الدولية** ومديرة تحرير في **غادة** و**الجيل**. لها كتاب عن الرسامة البريطانية لورنا هيمز تحت عنوان **لورنا: سنواتها مع جواد سليم** (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٧).

هالة كمال

مدرّسة مساعدة بكلية الآداب في جامعة القاهرة؛ عضو بـ «ملتقى المرأة والذاكرة» بالقاهرة؛ مهتمّة بالكتابات النسائية وكتابة الذات تحديداً، والدراسات النسوية والثقافية بشكل عام؛ لها العديد من المقالات والأبحاث.

وجيه كوثراني

أستاذ التاريخ الحديث في الجامعة اللبنانية، ومدير قسم الدراسات في مركز دراسات الوحدة العربية. من مؤلّفاته: **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي** (١٩٧٦)؛ **بلاد الشام: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين** (١٩٨٠)؛ **المسألة الثقافية في لبنان، الخطاب السياسي**

والتاريخ (١٩٨٤)؛ السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام (١٩٨٨). الفقيه والسلطان: دراسة في التجربتين: العثمانية والصفوية القاجارية (١٩٨٩)؛ الدولة والخلافة في الخطاب العربي المعاصر إبّان الثورة الكمالية (١٩٩٦)، والذاكرة والتاريخ (٢٠٠٠).

عفاف لطفي السيد مارسوه

حصلت على دكتوراه من جامعة أكسفورد؛ أستاذة شرف في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس؛ من أهم منشوراتها: *Egypt's Liberal Experiment: 1922-1936* (1978); *Egypt in the Reign of Mohammed Ali* (1983); *Egypt and Cromer* (1986), and *Women and Men in 18th Century Egypt* (1995).

أنيسة الأمين مرعي

حائزة على دكتوراه في علم النفس الاجتماعي ـ العيادي حول المرأة الجديدة؛ أستاذة مساعدة في قسم علم النفس في الجامعة اللبنانية؛ محلّلة نفسية؛ لها العديد من المقالات البحثية حول المرأة، ودراسة قيد الإنجاز حول تحولات صور الأبوة، الأمومة، الأنوثة، الذكورة في المتخيل الثقافي الرائج اليوم: الإعلانات، المسلسلات التلفزيونية، وعلاقته بالتحولات الكونية والمتخيل الاجتماعي.

يوسف معوض

حائز على دكتوراه في القانون من جامعة باريس؛ محام بالاستئناف منتسب إلى نقابة المحامين في بيروت منذ ١٩٦٩؛ مؤلّفاته: دراسات في القانون منها: *Laws of Lebanese Corporations*؛ دراسات تاريخية باللغتين الفرنسية والإنكليزية حول ميثولوجية الطوائف اللبنانية وحول المجتمع المدني في مواجهة الحداثة وآخرها حول جمال باشا والمجاعة أثناء الحرب العالمية الأولى.

جين سعيد المقدسي

حائزة على ماجستير في الأدب الإنكليزي من جامعة جورج واشنطن ـ الولايات المتحدة. درّست اللغة الإنكليزية وآدابها والعلوم الإنسانية في كلية بيروت الجامعية (حالياً الجامعة اللبنانية الأميركية). مؤلّفاتها: *Beirut Fragments: A War Memoir* (نشر في نيويورك عام ١٩٩٠)؛ بصدد إنهاء كتاب عن **ثلاثة أجيال من النساء العربيات**؛ لها أيضاً عدد من المقالات موضوعاتها أدبية ونسائية.

ليلى هدسون

أستاذة مساعدة في الدراسات الإسلامية، ومديرة مشاركة في مركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة أريزونا، توسون؛ لها عدد كبير من الأبحاث والمقالات المنشورة في مختلف الكتب والمجلات العلمية منها: «بلوغ سنّ الرشد في فلسطين المحتلة: توليد الانتفاضة»، «بحث تاريخي والموارد في دمشق»، «المجمع العلمي العربي في عهد الانتداب الفرنسي وبناية ثقافة وطنية عربية».

نازك سابا يارد

حائزة على دكتوراه في الأدب العربي من الجامعة الأميركية في بيروت؛ أستاذة الأدب سابقاً في الجامعة اللبنانية الأميركية في بيروت؛ روائية وباحثة، حاملة السعفة الأكاديمية من فرنسا برتبة فارس، وجائزة الأمير كلاوس من هولندا؛ من أهم مؤلّفاتها: **الرحالون العرب وحضارة الغرب**؛ **في فلك أبي نواس**؛ مقدمات نقدية لمجموع مؤلّفات جبران خليل جبران العربية والمعربة. *Secularism in the Arab World*؛ روايات: **الصدى المخنوق، تقاسيم على وتر ضائع والذكريات الملغاة.**

فهـــــرس

ـ أ ـ

- ب -

- ت -

- ح -

- ز -

- س -

- ط -

- ظ -

- ع -

ـ ك ـ

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -